MAX WEBER

Etica *protestantă* şi spiritul capitalismului

Traducere de Alexandru Diaconovici Prefaţă de prof. dr. Ioan Mihăilescu

IWCITATU5

Copyright e 2003 Editura INCITATUS (S-C Librom Antet S.R.L., Bucureşti) pentru prezenta versiune românească. Toate drepturile rezervate. Prefaţa este publicată prin amabilitatea autorului, reluând postfaţa din ediţia Humanitas, 1993. e-mail: incitatus publishinggmx. net

Titlul original: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*

Textul corespunde versiunii din

Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 1920

Redactor: Andreea Năstase Tehnoredactor: Aurelian Ardeleanu Coperta: Ion Năstase

ISBN 973 – 86575-O-4

PROTESTANTISM ŞI CAPITALISM

Deşi au trecut peste 80 de ani de la moartea sa, Max Weber este considerat unul dintre marii gânditori contemporani, unii exegeţi neezitând să-l privească drept cel mai mare sociolog al tuturor timpurilor. (pontemporarteitatea lui Weber nu decurge numai din faptul că este cel mai citat sociolog, ci, în primul rând, din actualitatea analizelor sale şi din permanenta reconsiderare a contribuţiilor sale metodologice şi epistemologice. A creat o operă impresionantă, care în România ultimelor decenii a fost cunoscută doar de un număr restrâns de specialişti. La acest fapt au contribuit două situaţii. Mai întâi, o limitare de ordin editorial: absenţa traducerilor în limba română a principalelor opere ale sociologului german. În al doilea rând, o limitare de ordin ideologic: Weber ajost considerat unul; dintre

principalii adversari teoreţici şijdeologici ai lui Karl Marx. În consecinţă, opera sa trebuia ţinută departe decet pe căfe Tar fi putut influenţa.

De la apariţia ei, *Etica protestantă şi spiritul capitalismului* a provocat aprinse controverse care nu au încetat nici astăzi., Controverse de ordin istoric, în primul rând, dar şi de ordin actual prin punerea în corelaţie a doua categorii mari de fapte: religia şi dezvoltarea economică.

Capitalismul, ca tip de organizare economică, a condus la o dezvoltare fără precedent a societăţilor, ajungând să fie considerat la nivelul simţului comun, cât şi al unor concepţii ideologice, drept singura cale raţională de dezvoltare modernă.

4 Prefaţă

Capitalismul a apărut într-o anumită parte a lumii – Europa occidentală – şi s-a extins treptat, ajungând un sistem de organizare economică de cuprindere mondială/ Cum se explică faptul. că el a apărut într-o anumită zonă, că – a reuşit doar în anumite societăţi, iar în altele nu?] Acestea sunt întrebările principale la care Weber oferă un răspuns în lucrarea sa.

Răspunsurile date de Weber au dobândit în ultimii ani o actualitate nebănuită/ Ţările foste socialiste sunt în prezent în faţa unor noi opţiuni în ceea ce priveşte modelele de dezvoltare. Dintre aceste modele, capitalismul este privit drept una dintre cele mai sigure posibilităţi. Va reuşi însă capitalismul în ţările est-europene, la fel de bine cum a reuşit în Europa de vest, în Statele Unite ale Americii, Canada, Australia, Japonia sau în alte ţări cuprinse în categoria celor puternic dezvoltate?

Pentru a putea da un răspuns credibil la această întrebare, cunoaşterea analizei istorice pe care Weber o face genezei capitalismului este deosebit de utilă. Nu

numai pentru specialiştii în domeniul ştiinţelor sociale şi politice, dar şi pentru cei care se ocupă de elaborarea politicilor economice şi sociale.

Paradigma apariţiei capitalismului şi a dezvoltării economice şi sociale în general elaborată de Karl Marx continuă să fie foarte prezentă în gândirea şi acţiunile oamenilor politici din fostele ţări socialiste. Pentru a putea fi înţeleasă de un număr cât mai mare de oameni, această paradigmă a fost simplificată până la grotesc. Dezvoltarea economică şi socială (în speţă cea de tip capitalist) a fost posibilă datorită dezvoltării forţelor productive (inovaţiile tehnice, creşterea calificării forţei de muncă, perfecţionările în organizarea producţiei) care, la rândul ei, a determinat perfecţionarea relaţiilor de producţie şi dezvoltarea unei anumite suprastructuri ideologice şi instituţionale. Schematizând foarte mult paradigma marxistă, dezvoltarea economică şi socială ar fi posibilă dacă s-ar asigura o bază tehnică modernă, un volum suficient de mare de capital, o forţă de muncă calificată şi competenţele manageriale necesare. În rest, nu ar mai fi decât o problemă de timp. Oamenii ar trebui doar să aştepte binefacerile unei dezvoltări sigure.

Protestantism şi capitalism 5

Evoluţia din ultimele decenii a multor ţări din Africa, America Latină şi Asia dovedeşte că această schemă de gândire şi de acţiune socială a condus în puţine cazuri la rezultatele scontate. Analiştii acestor situaţii au fost nedumeriţi de faptul că modelul de dezvoltare capitalist care a condus la rezultate atât de bune în regiunile în care a apărut nu a dus la rezultate similare şi în alte zone. Concluzia a fost că în dezvoltarea capitalismului intervin mult mai mulţi factori decât sunt avuţi în vedere în paradigma marxistă. Pentru a înţelege rolul acestor factori, analiza lucrării lui Weber *Etica protestantă şi*

spiritul capitalismului redevine foarte utilă şi actuală.

Capitalismul a apărut într-o zonă geografică în care iniţial nu se întruneau complet precondiţiile stabilite în paradigma marxistă. Inovările tehnologice din Asia de sud-est nu au condus la schimbări importante în domeniul economic şi social. Unele dintre aceste inovaţii au fost preluate de Europa occidentală şi utilizate în forme noi de organizare economică, în timp ce zonele în care ele au fost produse au rămas vreme îndelungată neschimbate în structurile lor economice şi sociale.

Din punctul de vedere al disponibilităţilor în capital, alte zone din Europa (Spania, Portugalia şi, parţial, Franţa) erau într-o situaţie mult mai avantajoasă. Cea mai mare parte a aurului şi argintului care provenea din Lumea Nouă nu făcea decât să tranziteze prin metropolele spaniolă şi portugheză. Ţările de Jos care erau în acea vreme colonii spaniole beneficiau mai mult de bogăţiile Lumii Noi. Afluxul de capital a determinat în Spania chiar un anumit declin al producţiei interne. S-au extins aspiraţiile nobiliare şi. decurgând din aceasta, dorinţa de a nu mai munci. Spania a fost nevoită să plătească sume tot mai mari pentru importurile de produse necesare consumului alimentar şi de produse manufacturate. Ţările precatolice, deşi dispuneau de capitaluri importante şi de unele dintre cele mai avansate tehnologii ale vremii, au cunoscut o dezvoltare capitalistă relativ târzie. Pentru ca noul sistem de organizare economică de tip capitalist să poată să apară şi să se extindă au fost necesare combinarea mai multor factori şi manifestarea unora care nu se

6 Prefaţă regăsesc în celelalte zone ale lumii. Acest factor deosebit este identificat de Weber în corelaţia dintre etica religioasă şi comportamentele economice.

În concepţia lui-Weber, comportamentele economice

au un conţinut etic intrinsec. Pentru omul modern, munca este o datorie, un semn de virtute şi o sursă de satisfacţie personală – aceasta este o trăsătură a „omului capitalist modern”, dar ea are o origine transcendentală şi o semnificaţie religioasă evidentă pe care sociologul german îşi propune să o reliefeze.

„Spiritul capitalismului” la Weber are o semnificaţie care contrastează cu un alt tip de activitate pe care el îl desemnează ca fiind „tradiţional”. Comportamentul tradiţional este evident atunci când muncitorii preferă muncă mai puţină în loc de bani mai mulţi, când în orele de muncă urmăresc maximum de confort şi minimum de efort, când se dovedesc incapabili să se adapteze la noile metode de muncă. El se manifestă atunci când întreprinzătorii se concentrează pe o gamă diversificată de produse şi nu pe producţia de calitate standardizată, când ritmul muncii lor este inegal, când se mulţumesc cu venituri care permit o viaţă confortabilă şi când relaţiile lor cu lucrătorii, negustorii şi concurenţii sunt mai curând personale şi directe. Alte trăsături ale spiritului tradiţional sunt zgârcenia şi lipsa de scrupule în organizarea afacerilor.

Treptat, acest „spirit tradiţional” a cedat locul unui nou spirit orientat după anumite principii morale. Chiar dacă el se mai practică, aşa cum a fost cazul la sfârşitul Evului Mediu târziu, a început să fie disimulat, toleranţa publică faţă de el diminuându-se mult.

Deosebirile dintre cele două tipuri de comportamente se pot observa şi în modul în care întreprinzătorii urmăresc câştigul. Întreprinzătorul tradiţional dobândeşte câştigul prin camătă şi circulaţia banilor, prin participarea la finanţarea unor tranzacţii politice cum ar fi revoluţiile, războaiele, confruntările între grupări politice, prin exploatarea colonială sau fiscală, prin utilizarea forţei de muncă aservite, prin comerţul monopolist cu coloniile sau

prin utilizarea a diferite metode de impozitare. Câştigurile realizate din acest comportament depindeau foarte mult de fluctuaţiile politice.

Protestantism şi capitalism 7

În contrast cu acest comportament, capitalismul urmăreşte câştigul în mod raţional, prin comercializarea continuă pe o piaţă liberă, dar dominată de reguli şi legi, prin dezvoltarea de întreprinderi productive care folosesc conturile contabile, prin operaţiile financiare, prin tranzacţiile speculative cu bunuri standardizate, prin administrarea permanentă a organismelor politice, prin dezvoltarea întreprinderilor orientate în funcţie de obţinerea profitului pe termen lung.

Capitalismul este o organizare economică de tip raţional care cuprinde întreprinderi bazate pe investiţiile pe termen lung, pe libertatea juridică a forţei de muncă, pe diviziunea planificată a muncii în cadrul întreprinderii şi pe alocarea factorilor de producţie în funcţie de cerinţele pieţei.

Considerat la nivelul comportamentului individual, spiritul capitalist nu este o invenţie absolută a epocii moderne şi a unei anumite zone geografice. Întotdeauna au existat întreprinzători care şi-au condus în mod sistematic afacerile, care au muncit mai mult şi mai greu decât oricare dintre lucrătorii lor, care au avut un consum modest şi şi-au folosit economiile pentru a le investi. În perioadele premoderne, aceştia au constituit însă cazuri izolate şi nu au putut impune o nouă ordine economică. Pentru ca noul comportament să se generalizeze în întreaga societate, a fost necesar ca el să-şi aibă originea nu în comportamentele individuale, ci în ceva comun tuturor membrilor unei societăţi, ceva care să fie acceptat ca de la sine înţeles. Acest ceva comun majorităţii membrilor unei societăţi este identificat de către Weber în

etica protestantismului.

În secolul al XVI-lea, în vestul Europei s-au înregistrat, pe de o parte, o intensificare a activităţii economice şi comerciale, iar, pe de altă parte, o intensificare a activităţilor religioase prin Reformă. Această situaţie este aparent paradoxală, întrucât intensificarea activităţii religioase şi intensificarea activităţii economice sunt, în mod obişnuit, incompatibile. Experienţele multor societăţi probează că intensificarea activităţii religioase este însoţită de o diminuare a preocupărilor pentru aspectele laice, iar intensificarea activităţilor economice este însoţită de o

8 Prefaţă scădere a pietismului sau chiar indiferenţă religioasă. Societăţile care au îmbrăţişat protestantismul au făcut însă excepţie de la aceste regularităţi istorice.

Pentru a explica această excepţie, Weber procedează la o analiză comparativă a doctrinelor teologice dominante în perioada capitalismului timpuriu. Această analiză îl conduce la concluzia existenţei unor puternice legături între modelele comportamentale, conceptele eticii seculare şi doctrinele religioase ale protestantismului. De aici nu trebuie să tragem concluzia că părinţii Reformei au urmărit în mod deliberat promovarea „spiritului capitalismului”. Weber afirmă doar că doctrinele protestante conţin în mod implicit încurajări ale noului tip de comportament economic, cum este cazul, în special, cu doctrina predestinării.

Sub acest aspect, protestantismul a marcat o diferenţiere evidentă în raport cu catolicismul. În doctrina catolică (şi în cea ortodoxă), Dumnezeu este bun şi îndurător. Faptul de a fi ales sau damnat depinde în mare măsură de comportamentul indivizilor, de gradul în care aceştia respectă poruncile divine. Niciodată nu este prea târziu pentru a intra în graţia divină. Chiar şi cele mai

cumplite păcate pot fi iertate, cu condiţia ca păcătosul să-şi recunoască greşelile şi să se conducă în continuare după preceptele divine.

Protestantismul induce o concepţie nouă asupra predestinării. Faptul de a fi ales sau damnat este stabilit de Dumnezeu de la începuturile timpurilor şi pentru totdeauna. Omul nu poate şti dacă a fost ales sau damnat, pentru că o asemenea ştiinţă ar însemna ca el să poată pătrunde misterele divine şi să-şi poată negocia destinul cu Dumnezeu. În cele din urmă, aceasta ar însemna o neînţelegere a atotputerniciei şi atotştiinţei lui Dumnezeu. Starea de graţie sau de damnare este hotărâtă de o putere absolută şi nu depinde de ceea ce face omul.

Doctrina protestantă a predestinării produce, pentru început, o stare de inconfort psihic. Întrucât nu mai poate coopera cu Dumnezeu la făurirea propriului destin şi nici nu-i poate pătrunde misterele, individul trăieşte o stare dramatică, de permanentă

Incertitudine. Doctrina predestinării elaborată de Calvin (1509 – 1564) oferă un răspuns la această nelinişte.

Conform acestei doctrine, ceea ce ştim este doar faptul că unii oameni sunt aleşi, iar alţii sunt damnaţi. Cum a luat Dumnezeu această decizie nu ştim şi nici nu putem aplica principiile justiţiei pământeşti la hotărârile divine pentru că am da dovadă de lipsă de credinţă. În faţa acestei decizii implacabile, omul devine neputincios. Biserica, preotul, sacramentele nu-l pot ajuta. Nici Dumnezeu însuşi nu-l poate ajuta pentru că ar însemna că a greşit în deciziile sale originare. Soluţia oferită de Calvin este ca omul să se comporte ca şi cum ar fi ales şi să respingă orice îndoială ca pe o tentaţie a diavolului. Pentru a-şi depăşi îndoielile şi a se convinge că se numără printre

cei aleşi, omul trebuie să lucreze în permanenţă în slujba lui Dumnezeu şi să se comporte ca un ales. În absenţa oricărui mijloc magic de a atinge starea de graţie, omul nu are altă soluţie decât de a duce o viaţă ascetică. Tocmai în acest comandament al eticii protestante este identificată de către Weber legătura dintre calvinism şi „spiritul capitalismului”.

Doctrina predestinării şi alte doctrine teologice conexe încurajează viaţa activă, munca.1 Doctrina puritană argumentează credincioşilor faptul că munca este singura apărare împotriva tentaţiilor, a îndoielilor. Credinciosul trebuie să folosească fiecare clipă din viaţa sa pentru a servi gloria lui Dumnezeu şi pentru a dobândi încrederea asupra „alegerii” sale. A folosi viaţa în conversaţii inutile, în petreceri de societate, dormind mai mult decât este necesar pentru menţinerea sănătăţii, chiar şi în rugăciuni este rău pentru că omul se sustrage astfel de la o viaţă activă care este singura conformă cu cerinţele lui Dumnezeu. Munca perpetuă este modul de viaţă poruncit de Dumnezeu căruia fiecare om trebuie să i se conformeze. Utilitatea muncii este judecată după rezultatele bune obţinute, care la rândul lor reprezintă semne ale graţiei divine. Profitul şi bunăstarea sunt condamnabile numai dacă ele conduc la lenevie şi delăsare. Dimpotrivă, dacă sunt rezultatul îndeplinirii obligaţiilor, ele sunt de apreciat ca daruri ale lui Dumnezeu pe care omul nu le poate refuza. Atâta timp cât

este rezultatul unui efort permanent, dobândirea de câştiguri este o obligaţie, o datorie pentru întreprinzător.

Doctrina puritană se opune, de asemenea,

slăbiciunilor emoţionale în viaţa personală. Exagerarea relaţiilor emoţionale dintre oameni îi plasează în pericolul de a se lăsa pradă idolatriei. Orice cheltuială este suspectă din punct de *vedere* moral dacă ea serveşte plăcerilor, pentru că omul este doar un servitor care trebuie să dea socoteală pentru toate bunurile pe care Dumnezeu le-a pus la dispoziţia sa.

Munca desfăşurată conform comandamentelor lui Dumnezeu este singurul mijloc de a obţine certitudinea asupra graţiei divine. Comportamentele întreprinzătorilor protestanţi din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea sunt o reflectare a acestui principiu etic dedus din doctrinele religioase. Munca permanentă, pietatea, simplitatea şi autocontrolul în toate acţiunile sunt trăsături care se generalizează rapid pe măsura statornicirii protestantismului.

Analiza doctrinelor teologice şi a scrierilor pastorale din cadrul protestantismului pune în evidenţă faptul că acestea conţin în mod intrinsec ideile încurajării planificării şi urmăririi permanente a câştigului economic. În acest fel, protestantismul ca mişcare religioasă a influenţat dezvoltarea culturii materiale şi a imprimat o tendinţă generală activităţilor oamenilor. Impulsurile psihologice care-şi au originea în credinţele şi practicile religioase au dat un sens vieţii cotidiene a oamenilor şi i-au determinat să adere la acest sens.

Weber nu a întreprind o analiză în sine a ideilor religioase, ci şi-a concentrat analiza asupra modului în care doctrinele Reformei şi morala puritanilor au devenit un mod de viaţă pentru un întreg grup de oameni. Pentru a răspunde la această problemă, el a făcut o analiză specială a comunităţilor sectare. Sectele protestante şi asociaţiile voluntare din Statele Unite sunt folosite de el ca explicaţii ale mecanismului social prin care structurile morale ale

puritanilor au putut fi introduse în societate. Sectele puritane sunt un caz special de organizaţii voluntare în care aderenţii duc acelaşi mod de viaţă şi urmăresc să-i excludă pe necredincioşi de la viaţa internă a grupului.

Membrii sectelor îşi dezvoltă un puternic sentiment de solidaritate pe baza credinţelor comune şi a convingerii că ei sunt cei aleşi de Dumnezeu să stabilească o aristocraţie spirituală separată de restul lumii. Membrii sectelor trebuie să probeze în permanenţă că ei deţin calităţile pentru care au fost admişi. Credinciosul trebuie să facă proba în faţa celorlalţi membri ai sectei, dar în primul rând trebuie să-şi probeze acest lucru sie însuşi. Toată viaţa este pentru credincios o permanentă probă.

Organizarea socială a sectelor a oferit mijloacele prin care etica puritanismului a fost asimilată modului metodic de viaţă. Modelul sectelor puritane a fost preluat şi de către alte congregaţii şi comunităţi religioase.

Evitând reducţionismul, Weber arată că etica protestantjla –, fost doar unul dintre multele fenomene care au condus la creşterea raţionalismului în diversele aspecte ale vieţii sociale. Raţionalismujs-a manifestat îndeosebi în civilizaţia vestică şi este într-o măsură importantă corelat cu dezvoltarea capitalismului. Raţionalismul a fost folosit în Vest în cunoaşterea şi observaţia ştiinţifică, în utilizarea metodelor experimentale, în analiza istorică, în jurisprudenţă, în organizarea administraţiei şi a activităţilor economice. Deşi Orientul a fost foarte avansat în multe domenii ale cunoaşterii, sistematizarea raţională a Occidentului i-a fost totuşi străină. La o asemenea evoluţie a Occidentului au contribuit şi ideile religioase.

Generalizând analiza, Weber afirmă că anumite aspecte ale culturii moderne au fost determinate de forţe religioase. Precizarea intensităţii acestor legături ar

necesita studii mai numeroase şi mai amănunţite. Sociologul german afirmă că între protestantism şi capitalism este o legătură incidentală şi nu o dependenţă cauzală absolută. Lucrarea sociologului german este mai curând o formulare de ipoteze pentru cercetări viitoare. Asemenea cercetări s-ar putea referi la modul în care raţionalismulasceţic. ai p urâţanilor a afectat orqanizarea-yieţii de zi cu zi a grupurilor sociale, începând cu congregaţiile şi terminând cu statul naţional, cum se relaţionează el cu raţionalismul umanist, cu empirismul ştiinţific, cu dezvoltarea tehnologiei moderne şi a culturii.

Ipotezele formulate de Weber au fost preluate şi analizate şi de către alţi sociologr care au evidenţiat modul cum s-au combinat influenţele ideilor religioase şi ale altor factori în geneza capitalismului: inovaţiile tehnice, afluxurile de bogăţii din Lumea Nouă, expansiunea nelimitată a pieţelor, marile disponibilităţi de forţă de muncă liberă din punct de vedere juridic. Aceşti sociologi au arătat că protestantismul nu a condus în mod necesar pretutindeni la capitalism. De exemplu, calvinismul transpus de olandezi şi de hughenoţii francezi în Africa de Sud, deşi este similar din punct de vedere teologic cu calvinismul european, nu a condus la capitalism. Dimpotrivă, el a avut în Africa mai curând un impact conservator decât inovator.

Teoria dezvoltată de Weber în Etica *protestantă şi spiritul capitalismului* trebuie percepută în dimensiunile pe care i le-a dat autorul ei: o teorie de explicaţie regională şi istorică. A face din această teorie un model explicativ general şi a o contrapune altor teorii privind geneza capitalismului (cum ar fi teoria marxistă) ar însemna să-i atribuim autorului o exagerare şi chiar o eroare pe care nu

le-a comis.

Prof. dr. IO AN MIHĂILESCU

— Ca orientare generală, teoria lui Weber este considerată o ipoteză plauzibilă. Puncte de vedere în sprijinul teoriei sale au fost formulate de către R.H. Tawney, *Religion and the rise of Capitalism*, New York. Harcourt Brace Jovanovich. 1926; H.M. Robertson, *Aspects of the rise of Economic Individualism*, London, Cambridge University Press, 1933: R. Bendix, *Max Weber*, *An Intellectua*! *Portrait*. London. Methuen & Co. Ltd… 1959; J. Cohen, „Raţional Capitalism în Renaissance Italy”, în *American Journal of Sociology*, 1980, 85: R. Collins, „Weber’s Last Theory of Capitalism: A Sistematization”. În *American Sociological Review*, 1980, 45.

Puncte de vedere în contradicţie cu cele susţinute de Weber au fost formulate de A. Fanfani, *Catholicism*. *Protestantism and Capitalism*, New York. Sheet & Ward, Inc., 1955 şi de K. Samuelsson. *Religion and Economic Action*: *A Critique of Max Weber*, New York, Harper Torchbooks. 1961.

INTRODUCEREA AUTORULUI

Atunci când studiază orice problemă de istorie universală, o persoană aparţinând civilizaţiei europene moderne trebuie să se întrebe cărei combinaţii de împrejurări i s-ar datora faptul că în civilizaţia occidentală, şi numai în aceasta, au apărut fenomene culturale care, după cum ne place să credem, se află într-o linie de evoluţie cu o semnificaţie şi o valoare *universale*.

Doar în Occident există ştiinţa în acel stadiu de dezvoltare pe care îl acceptăm drept valabil în zilele noastre. Cunoaşterea empirică, reflecţia asupra problemelor cosmosului şi ale vieţii, înţelepciunea filosofică şi teologică de cel mai profund gen nu se regăsesc doar aici, deşi în cazul celei din urmă dezvoltarea

completă a unei teologii sistematice trebuie pusă pe seama creştinismului influenţat de elenism, de vreme ce în Islam şi în câteva secte indiene nu a existat decât fragmentar. Pe scurt, cunoaşterea şi observaţia de mare rafinament au existat şi în alte părţi, mai presus de toate în India, China, Babilonia şi Egipt. Dar în Babilonia şi în alte locuri astronomiei îi lipsea temelia matematică pe care a primit-o prima dată de la greci, ceea ce face ca dezvoltarea ei să fie încă şi mai uimitoare. Geometria indiană nu avea o demonstraţie raţională; era şi ea un produs al intelectului grecesc, care a mai creat şi mecanica şi fizica. Deşi

— Aflată în deschiderea seriei *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 1920, din care face parte studiul de faţă (n. red.).

14 Etica protestanta şi spiritul capitalismului bine dezvoltate la nivelul observaţiei, ştiinţele indiene ale naturii nu cunoşteau metoda experimentală, care a fost în mod esenţial, în afară de începuturile din Antichitate, un produs al Renaşterii, la fel ca laboratorul modern. Din acest motiv, mai ales în India, medicina, deşi extrem de dezvoltată ca tehnică empirică, nu a avut un fundament biologic şi în special biochimic. Chimia raţională a lipsit din toate zonele culturale, cu excepţia Occidentului.

În China, cunoaşterea istorică, deosebit de evoluată, nu avea metoda lui Tucidide. E adevărat, Machiavelli a avut precursori în India, dar gândirii politice indiene i-a lipsit o metodă sistematică de comparat cu aceea a lui Aristotel, sau care să posede concepte raţionale. Nici interpretările indiene (Şcoala Mimamsa), nici codificarea extinsă practicată mai ales în Orientul Apropiat, nici cărţile de drept indiene sau din alte părţi nu au prezentat formele sistematice de gândire, atât de esenţiale unei jurisprudenţe raţionale, care erau specifice dreptului roman şi celui occidental, dezvoltat sub influenţa sa. O

structură de felul dreptului canonic nu e cunoscută decât Occidentului.

O afirmaţie similară este valabilă în privinţa artei. Probabil că urechea muzicală a altor popoare a fost încă şi mai sensibilă decât a noastră, cu siguranţă nu mai puţin. Muzica polifonică de diferite genuri a fost larg răspândită în lume. Ansamblurile alcătuite dintr-un număr de instrumente, ca şi cântatul pe mai multe voci au existat şi în alte părţi. Toate intervalele tonale raţionale au fost cunoscute şi calculate. Dar muzica raţională, armonică, atât contrapunctul, cât şi armonia, formarea materialului sonor în baza celor trei acorduri pe armonica a treia, cromatismele şi enarmonicele, interpretate armonic începând cu Renaşterea, orchestra, având drept nucleu cvartetul de coarde şi organizarea formaţiilor de instrumente de suflat, acompaniamentul basului, sistemul de notaţie, care a făcut posibile compunerea şi interpretarea lucrărilor muzicale moderne, şi prin aceasta însăşi supravieţuirea lor, sonatele, simfoniile, operele şi, în sfârşit, ca mijloace pentru redarea tuturor acestora, instrumentele fundamentale, orga, pianul vioara etc, toate aceste lucruri sunt cunoscute doar în Occident.

deşi muzica programatică, arta interpretativă sau alterarea înălţimilor şi cromatismelor au existat ca mijloace de exprimare şi în diverse alte tradiţii muzicale.

În arhitectură, arcurile ogivale au fost folosite şi în alte părţi ca mijloace decorative, în Antichitate şi în Asia; după cum s-a dovedit, combinaţia dintre arcul ogival şi bolta cu arcuri încrucişate nu era necunoscută în Orient. Dar utilizarea raţională a bolţii gotice ca modalitate de redistribuire a presiunii şi de acoperire a unor spaţii de diverse forme, şi, mai presus de toate, ca principiu

constructiv al marilor clădiri monumentale şi ca fundament al unui *stil* extins la sculptură şi pictură, aşa cum s-a făcut la noi în Evul Mediu, nu a avut loc nicăieri în altă parte. Baza tehnică a arhitecturii noastre a venit din Orient. Dar Orientul nu a găsit soluţia problemei domului şi acel tip de raţionalizare clasică a tuturor artelor – în pictură, prin utilizarea raţională a liniilor şi prin perspectiva spaţială – pe care l-a creat pentru noi Renaşterea. Tiparul a existat în China. Dar o literatură tipărită, concepută *doar* pentru tipar şi posibilă doar prin intermediul acestuia, şi, mai presus de toate, presa şi periodicele, au apărut doar în Occident. În China şi în lumea islamică au existat instituţii de educaţie superioară de toate tipurile posibile, unele chiar asemănătoare la suprafaţă cu universităţile, sau cel puţin cu academiile noastre. Dar o cercetare ştiinţifică raţională, sistematică şi specializată, cu un personal instruit şi specializat, a existat doar în Apus, într-un sens cât de cât apropiat de poziţia dominantă pe care o ocupă în prezent în cultura noastră, lăceşt lucru este cu atât mai adevărat în privinţa funcţionarului oficial instruit, stâlpul statului modern şi al vieţii economice din Vest. El constituie o tipologie asupra căreia, până acum, nu s-au formulat decât sugestii, care nu au izbutit niciodată, nici măcar pe departe, să dea seamă de importanţa sa pentru ordinea socială de astăzi. Desigur, funcţionarul oficial, chiar şi cel specializat, a intrat încă din vechime în componenţa celor mai multe societăţi. Dar nicio ţară, în nicio epocă, nu a trăit, în acelaşi sens ca Occidentul modern, experienţa dependenţei totale de existenţa acestui corp, de condiţiile politice, tehnice şi economice ale vieţii sale, de o *organizare* specială a funcţionarilor.

16 Etica protestantă şi spiritul capitalismului

Cele mai importante funcţiuni ale vieţii de zi cu zi a societăţii au ajuns în mâinile oficialilor guvernamentali

instruiţi din punct de vedere tehnic, comercial şi, mai presus de toate, juridic.

Organizarea grupurilor politice şi sociale în clase feudale a fost larg răspândită. Dar chiar şi statul feudal cu *rex et regnum* în sens occidental a fost cunoscut doar culturii noastre. Ne sunt specifice şi parlamentele constituite din reprezentanţi aleşi periodic, şi guvernarea exercitată de demagogi şi lideri de partid în calitate de miniştri răspunzători în faţa parlamentelor, deşi, desigur, au existat în toată lumea partide, în sensul unor organizaţii cu scopul de a exercita influenţă şi de a obţine controlul asupra puterii politice. În fapt, statul însuşi, în sensul unei asociaţii politice cu o constituţie raţională, scrisă, cu un drept generat pe baze raţionale şi o administraţie bazată pe legi sau reglementări raţionale, exercitată de funcţionari instruiţi, este cunoscut, în această combinaţie de caracteristici, doar în Occident, în pofida tuturor celorlalte variante care au mai existat.

Acelaşi lucru este valabil şi în cazul forţei determinante din viaţa noastră moderna, capitalismul. Impulsul de a dobândi, urmărirea câştigului, a banilor, a celei mai mari sume de bani cu putinţă, nu au, în sine, nimic de-a face cu capitalismul. Impulsul acesta există şi a existat la chelneri, medici, birjari, artişti, prostituate, funcţionari necinstiţi, soldaţi, nobili, cruciaţi, practicanţi ai jocurilor de noroc şi cerşetori. S-ar putea spune că a fost comun destinelor oamenilor de orice condiţie, din toate timpurile şi în toate ţările lumii, oriunde a avut posibilitatea obiectivă să se manifeste. Ar trebui să se înveţe încă de la primul nivel al studiului istoriei culturale că e necesar să se renunţe o dată pentru totdeauna la această viziune naivă asupra capitalismului. Lăcomia nesecată de câştig şi capitalismul nu sunt câtuşi de puţin identice în practică, pentru a nu mai vorbi de spirit.

Capitalismul *ar putea* chiar să se identifice cu înfrânarea, sau cel puţin temperarea raţională a acestui impuls iraţional. Dar capitalismul este identic cu urmărirea profitului, a profitului mereu *reînnoit*, prin intermediul întreprinderii continue, raţionale, capitaliste. Aşa trebuie să fie: într-o ordine socială *intoducerea autorului*

total capitalistă, o întreprindere capitalistă individuala care nu-şi foloseşte oportunităţile pentru a obţine profit ar fi sortită pieirii. Acum ar trebui să ne definim termenii cu mai multă grijă decât se procedează de obicei. Vom defini o acţiune economică, capitalistă ca fiind o acţiune bazată pe urmărirea profitului prin utilizarea oportunităţilor de schimb, adică pe şansele (formal) paşnice de a obţine profit. Dobândirea prin forţă (formală şi reală) îşi urmează propriile legi speciale, şi nu este potrivit, deşi nimeni nu o interzice, să o plasăm în aceeaşi categorie cuxicţiunea care este, în ultimă analiză, orientată spre profiturile obţinute din schimburi.1 Acolo unde câştigul capitalist este urmărit raţional, acţiunea corespunzătoare se conformează calculelor făcute în termeni de capital. Aceasta înseamnă că acţiunea e adaptată unei utilizări sistematice a bunurilor sau serviciilor ca mijloace de câştig în aşa fel încât, la încheierea perioadei de evaluare, în bilanţul întreprinderii activele băneşti (sau, în cazul unei activităţi continue, valoarea estimată periodic a activelor) sunt mai mari decât capitalul, adică decât valoarea estimată a mijloacelor materiale de producţie folosite pentru operaţiunile de schimb. Nu e nicio deosebire dacă este vorba de o cantitate de bunuri încredinţate *în natura* unui negustor ambulant, sau de o întreprindere manufacturieră, ale cărei active constau din clădiri, utilaje, bani gheaţă, materii prime, bunuri prelucrate total sau parţial, care sunt puse

în balanţă cu pasivul. Întotdeauna este important să se facă o calculaţie de capital în termeni financiari, fie prin metoda contabilă modernă, fie prin orice altă metodă, oricât de rudimentară. Totul se face în cadrul unui bilanţ: la începutul activităţii se concepe un bilanţ iniţial, înaintea fiecărei decizii se calculează profitabilitatea ei probabilă, iar la sfârşit se întocmeşte un bilanţ final care să arate ce profit s-a obţinut. De pildă, bilanţul iniţial al unei tranzacţii de tip *comanda* ar determina o valoare monetară convenită a activelor implicate (în măsura în care nu sunt deja sub formă bănească), iar un bilanţ final ar da o estimare, pe care să se bazeze la sfârşit distribuirea profitului şi a pierderilor. Atât timp cât tranzacţiile sunt raţionale, calculele stau la temelia fiecărei acţiuni a

partenerilor. În orice formă de întreprindere capitalistă unde împrejurările nu cer o acurateţe strictă, se întâmplă să nu existe calcule sau estimări cu adevărat precise şi se poate ca procedura aplicată să aibă la bază ghicitul, sau să fie pur şi simplu tradiţională şi convenţională. Dar aceste elemente afectează doar *gradul* de raţionalitate al activităţii capitaliste.

Pentru dezvoltarea teoriei noastre, tot ceea ce contează este să aibă loc adaptarea reală a acţiunii economice la o comparaţie, indiferent cât de primitivă, între veniturile băneşti şi cheltuieli. În sensul acesta, capitalismul şi întreprinderile capitaliste, chiar şi cu o raţionalizare considerabilă a calculelor capitaliste, au existat în toate ţările civilizate de pe pământ, atât cât ne îngăduie documentele s-o aflăm: în China, India, Babilon, Egipt, Antichitatea mediteraneană, în Evul Mediu, ca şi în epoca modernă. Nu erau doar activităţi izolate, bazate pe speculă, ci economii întregi care depindeau cu totul de

reînnoirea continuă a întreprinderilor capitaliste şi chiar de funcţionarea continuă a acestora. Totuşi, pentru mult timp, comerţul, în special, nu a fost continuu, ca al nostru, ci a constat în mod esenţial dintr-o serie de întreprinderi individuale. De-abia treptat, activităţile marilor negustori au dobândit o coeziune internă (cu filiale etc). În orice caz, întreprinderea capitalistă şi întreprinzătorul capitalist, nu doar cel ocazional, ci acela care-şi desfăşoară activitatea în mod regulat, există de foarte mult timp, aproape pretutindeni.

— Dar Occidentul a dezvoltat capitalismul atât pe plan cantitativ, cât şi, păstrând această evoluţie cantitativă, în tipuri, forme şi direcţii care nu au existat niciodată în altă parte. Peste tot în lume au existat negustori atât cu ridicata, cât şi cu amănuntul, limitaţi la nivel local sau implicaţi în comerţul exterior. S-au făcut împrumuturi de toate felurile şi au existat bănci cu cele mai variate funcţiuni, cel puţin comparabile cu, să spunem, băncile noastre din secolul al XVI-lea. împrumuturile pentru expediţiile pe mare, *comanda*, tranzacţiile şi asociaţiile similare comanditei au fost cu toatele răspândite, chiar ca afaceri permanente. Pretutindeni unde au existat finanţe publice au apărut şi creditorii, aşa cum s-a întâmplat în Babilon, Grecia, India, China sau Roma. Ei au finanţat

războaiele şi pirateria, tot felul de contracte şi construcţii. În politica aplicată coloniilor de peste mări au acţionat ca întreprinzători coloniali, plantatori folosind sclavi sau alte victime ale muncii forţate în mod direct sau indirect, au administrat domenii funciare, poziţiile oficiale şi, mai presus de toate, impozitele. Au finanţat conducătorii de partide în alegeri şi condotierii în timpul

războaielor civile. Şi” în sfârşit, au fost speculatori, obţinând câştiguri pecuniare din orice surse. Acest tip de întreprinzător, aventurierul capitalist, a existat peste tot. Cu excepţia tranzacţiilor comerciale, de împrumut şi bancare, activităţile lor au avut în mod predominant un caracter iraţional şi speculativ, sau au urmărit obţinerea câştigului prin forţă; este vorba, în special, de dobândirea prăzilor, fie direct, din război, fie sub forma unei prăzi fiscale permanente, din exploatarea supuşilor.

Capitalismul antreprenorilor, al speculatorilor pe scară largă, al vânătorilor de concesiuni, precum şi mare parte a capitalismului financiar modern, chiar şi în timp de pace, dar, mai presus de toate, capitalismul bazat pe exploatarea războiului poartă această amprentă chiar şi în ţările occidentale moderne, iar unele, dar numai unele elemente ale comerţului internaţional sunt strâns legate de el, acum ca şi dintotdeauna.

Dar în epoca modernă Occidentul a creat, în afară de aceasta, o formă extrem de diferită de capitalism care nu a mai apărut nicăieri altundeva: organizarea capitalistă raţională a muncii (formal) libere, care în alte părţi nu există decât în forme rudimentare. Organizarea mâinii de lucru lipsite de libertate a atins un grad considerabil de raţionalitate numai pe plantaţii şi, într-o măsură foarte limitată, în *ergasteria* din Antichitate. Pe domeniile şi în atelierele senioriale, precum şi în industriile casnice care foloseau forţa de muncă a iobagilor, a fost, probabil, ceva mai puţin dezvoltată. După cum s-a demonstrat, chiar şi industriile casnice pr-opriu-zise, cu mână de lucru liberă, au existat doar în câteva cazuri izolate în afara Occidentului. Utilizarea frecventă a zilierilor a condus în foarte puţine situaţii – mai ales în cazul monopolurilor de stat, care sunt, totuşi, foarte diferite de organizarea industrială modernă – la organizări manufacturiere.

l

20 Etica protestantă şi spiritul capitalismului dar niciodată la o organizare raţională a uceniciei în tainele meşteşugurilor asemănătoare celei din Evul Mediu vest-european.

Totuşi, organizarea industrială raţională, acordată la o piaţă regulată, şi nu la oporfunităţile de profit politice sau iraţional speculative, nu este singura trăsătură specifică a capitalismului Occidental. Organizarea raţională modernă a întreprinderii capitaliste nu ar fi fost posibilă în lipsa altor doi factori importanţi pentru dezvoltarea sa: separarea afacerii de gospodărie, care domină cu totul viaţa economică modernă, şi, strâns legată de ea, contabilitatea raţională. O separare spaţială între locul de muncă şi cel de reşedinţă există şi altundeva, de pildă în bazarul, oriental şi în *ergasteria* din alte culturi. De asemenea, asociaţiile capitaliste cu contabilitate proprie se întâlnesc în Orientul îndepărtat, în Orientul Apropiat şi în Antichitate. Dar, în comparaţie cu independenţa actuală a întreprinderilor, acestea sunt doar începuturi neînsemnate. Motivul acestei rămâneri în urmă este că elementele indispensabile pentru independenţă, contabilitatea raţională şi separarea juridică dintre proprietatea personală şi aceea a firmei, lipseau cu desăvârşire, sau de-abia începuseră să se dezvolte.2 Pretutindeni în altă parte, tendinţa a fost ca întreprinderile ce urmăreau câştigul să ia naştere în componenţa *marii gospodării* (*oikos*) *regale* sau senioriale, ceea ce constituie, după cum observa Rodbertus, în ciuda asemănării de suprafaţă, o evoluţie fundamental diferită, chiar opusă ca sens.

La o. ultimă analiză, toate aceste trăsături specifice ale capitalismului apusean au căpătat semnificaţie numai în asociere culorganizaj-a cazţajişţi a muncii. Chiar şi ceea

ce se numeşte în general comercializare, dezvoltarea garanţiilor negociabile şi raţionalizarea speculei, schimburile etc, se află în strânsă legătură cu ea. În lipsa organizării capitaliste raţionale a muncii, toate acestea, dacă ar mai fi cumva posibile, nu ar mai avea deloc aceeaşi semnificaţie, mai ales pentru structura socială şi toate problemele specifice ale Occidentului legate de ea. Calculele exacte – fundamentul a orice altceva – sunt posibile doar pe baza mâinii de lucru libere.

Intoducerea autorului

21

Şi, aşa cum lumea nu a cunoscut nicăieri o organizare raţională a muncii în afara Occidentului modern, sau mai degrabă chiar din acest motiv, ea nu a cunoscut nici socialismul raţional. Desigur, au existat o economie civică, o politică civică de asigurare a hranei, mercantilismul şi politicile de asistenţă publică ale principiilor, au existat raţiile, reglementarea vieţii economice, protecţionismul şi teoriile de tip *laissez-faire* (de exemplu, în China). De asemenea, lumea a cunoscut şi experimente socialiste sau comuniste de diverse feluri: comunismul familial, religios ori militar, socialismul de stat (în Egipt), cartelurile monopoliste şi organizaţiile consumatorilor. Dar, deşi pretutindeni au apărut privilegii asociate cu piaţa, ghilde, companii şi tot felul de diferenţe juridice între oraş şi mediul rural, conceptul de cetăţean nu a existat în afara Occidentului, după cum cel de burghezie nu s-a întâlnit în afara Occidentului modern. La fel, proletariatul nu s-a putut constitui în calitate de clasă, deoarece nu exista o organizare raţională a mâinii de lucru libere sub o deiriină r J2 uroasă1 Luptele de clasă dintre creditori şi debitori, dintre proprietarii de pământuri şi cei lipsiţi de pământ, iobagi sau arendaşi, dintre comercianţi şi consumatori sau seniori, au existat peste tot în diverse

combinaţii. Dar chiar şi luptele medievale din Vest dintre producători şi lucrătorii lor există în alte părţi doar într-un stadiu incipient. Conflictul modern dintre marele antreprenor industrial şi muncitorii salarizaţi lipseşte cu desăvârşire, astfel că nu pot apărea probleme ca acelea ale socialismului.

Din aceste motive, într-o istorie universală a culturii problema centrală nu este, nici măcar dintr-un punct de *vedere* pur economic, dezvoltarea activităţii capitaliste ca atare, care diferă doar ca formă în diversele culturi: există, astfel, tipul aventurierului, sau capitalismul aplicat în comerţ, război, politică ori administraţie ca sursă de câştig. Or, din perspectiva istoriei culturale, problema este aceea a originii clasei burgheze din Vest şi a trăsăturilor ei specifice, chestiune care e strâns legată de originile organizării capitaliste a muncii, dar nu reprezintă exact acelaşi lucru. Aceasta pentru că burghezia, în calitate de clasă, a existat înaintea dezvoltării formei moderne de capitalism, deşi, e adevărat, doar în emisfera vestică.

22. Etica protestanta şi spiritul capitalismului

La prima vedere, forma specifică de capitalism occidental modern a fost influenţată puternic de dezvoltarea posibilităţilor tehnice. În prezent, raţionalitatea sa depindeln mod esenţial de capacitatea de calculare a celor mai importanţi factori tehnici. Dar aceasta înseamnă că depinde de caracteristicile jtiinţei moderne, mai ales de cele ale ştiinţelor naturii, bazate pe matematică şi experimentul exact şi raţional. Pe de altă parte, dezvoltarea acestor ştiinţe şi a tehnicii care decurge din ele primeşte acum un stimul considerabil din partea intereselor capitaliste legate de aplicaţiile economice practice. E adevărat că originea ştiinţei occidentale nu poate fi atribuită unor astfel de interese. Calculele, chiar şi cu zecimale, şi algebra au fost folosite în India, unde s-a

inventat sistemul zecimal. Dar au căpătat utilitate practică doar atunci când au fost aplicate de capitalismul. În curs de dezvoltare din Vest, în timp ce în India nu au condus la apariţia aritmeticii sau a contabilităţii moderne. Nici originile matematicii şi mecanicii nu au fost determinate de interese capitaliste. Dar utilizarea *tehnică* a cunoaşterii ştiinţifice, atât de importantă pentru condiţiile de trai ale maselor, a fost încurajată, cu siguranţă, de considerentele economice „care i-au fost extrem de favorabile în Apus. La rândul ei, această încurajare provenea din particularităţile structurii sociale a Occidentului. Trebuie, aşadar, să ne întrebăm din ca*re p*ărţi ale acestei structuri provine ea de fapt, de vreme ce nu toate au o importanţă egală? între cele cu o însemnătate mai presus de orice îndoială se numără structyrile raţionale-lsjlrerjţiilui-şi administraţiei, căci capjjalismujjadoar de mijloacele tehnice de producţie, ci şi de un sistem juricic-i o administraţie caiculablls în termenii unor reguli „formale. J (în lipsaior Tyunt posibile clipiţalâlmurivfelul de capitalismeiie-terminate politic, dar nu şi întreprinderea raţională – „Jubsurnată iniţiativei ind-viduale-u uacapital fix şi calcule precise. Un astfel de sistem juridic şi o astfel de administraţie au fost disponibile pentru activitatea economică într-o stare de relativă perfecţiune legală şi formală doar în Occident. De aceea, trebuie să ne întrebăm de unde a provenit acest sistem de drept. Între in*toducerea autorului 2*3

alţi factori, interesele capitaliste au avut, cu siguranţă, o contribuţie la deschiderea căii spre preeminenţă pentru o clasă de jurişti instruiţi special în dreptul raţional, dar nu au fost nici pe departe singurul element, sau cel mai important. Dreptul nu a fost creat de aceste interese, ci de alte forţe diferite. Şi de ce nu au acţionat la fel interesele capitaliste în China şi India? De ce acolo dezvoltarea ştiinţifică, artistică, politică sau

economică nu a intrat pe făgaşul raţionalizării care e propriu Occidentului? în toate cazurile de mai sus se pune problema raţionalismului specific al culturii vestice. Prin acest termen se pot înţelege diverse lucruri, după cum o va arăta deseori discuţia care urmează. Există, de pildă, raţionalizarea contemplaţiei mistice, adică a unei atitudini care, privită din alte compartimente ale vieţii, este cu totul iraţională, aşa cum există raţionalizări ale vieţii economice, ale cercetării ştiinţifice, instrucţiei militare, dreptului şi administraţiei. Mai mult, fiecare dintre aceste domenii poate fi raţionalizat în termenii unor valori şi scopuri extrem de diferite, iar ceea ce este raţional dintr-un punct de vedere poate foarte bine să fie iraţional dintr-un altul. Astfel, în diverse compartimente ale vieţii şi în toate domeniile culturii au apărut raţionalizări dintre cele mai variate. Pentru a le caracteriza deosebirile din perspectiva istoriei culturale e necesar să ştim care compartimente sunt raţionalizate şi în ce direcţie. De aceea, prima noastră preocupare va fi să cercetăm şi să explicăm genetic trăsăturile specifice ale raţionalismului occidental şi, în cadrul acestuia, ale formei occidentale moderne. Orice asemenea tentativă de explicare trebuie, recunoscând importanţa fundamentală a factorului economic, să ţină cont în primul rând de condiţiile economice. Dar, în acelaşi timp, nu trebuie pierdut din vedere celălalt sens al relaţiei, căci, deşi dezvoltarea raţionalismului economic depinde în parte de tehnica şi. dreptul raţional, este determinată simultan şi de capacitatea şi disponibilitatea oamenilor de a adopta anumite tipuri de comportament raţional practic. Atunci când aceste tipuri au fost blocate de obstacole spirituale, dezvoltarea comportamentului economic raţional a întâmpinat, şi ea, o rezistenţă interioară *t*

24 Etica protestantă şi spiritul capitalismului considerabilă. În trecut, forţele magice şi religioase şi

ideile etice referitoare la datorie bazate pe ele au fost printre cele mai puternice influenţe cu rol formativ asupra comportamentului. În studiile reunite aici ne vom ocupa de aceste forţe.

La început au fost plasate două eseuri mai vechi care încearcă să abordeze o problemă îndeobşte mai greu de perceput: influenţa anumitor idei religioase asupra dezvoltării unui spirit economic, sau a etosului unui sistem economic. În acest caz avem de-a face cu relaţia dintre spiritul vieţii economice moderne şi etica raţională a protestantismului ascetic. Astfel, aici tratăm doar o latură a lanţului cauzal. Studiile mai recente în privinţa eticii economice a religiilor lumii încearcă, sub forma unei analize a relaţiilor dintre cele mai importante religii şi viaţa economică, respectiv stratificarea socială a mediului, să urmărească ambele relaţii cauzale, atât cât este necesar pentru a găsi puncte de comparaţie cu dezvoltarea Occidentului. Doar în acest mod este posibil să se încerce, cu speranţa de a atinge un grad de aproximare cel puţin tolerabil, o evaluare cauzală a acelor elemente ale eticii economice care, fiind specifice diferitelor religii apusene, le deosebesc pe acestea de restul religiilor. În aceste condiţii, studiile respective nu se pretind a fi analize, oricât de sumare, ale culturilor. Dimpotrivă, pentru fiecare cultură ele subliniază deliberat elementele prin care se deosebeşte de civilizaţia occidentală. De *aceea*, *ele* sunt orientate în mod clar spre problemele ce par importante pentru înţelegerea culturii apusene din *această* perspectivă. Având în vedere obiectul de cercetat, niciun alt procedeu nu a părut posibil. Dar, pentru a evita neînţelegerile, trebuie să subliniem în mod special limitarea scopului nostru.

Cei neiniţiaţi trebuie preveniţi şi în altă privinţă faţă de exagerarea importanţei acestor investigaţii. Desigur,

sinologul, egiptologul, cercetătorul culturii semitice sau al celei indiene nu vor găsi fapte necunoscute lor. Sperăm doar că nu vor găsi nimic eronat în aspectele esenţiale. Cât de mult s-a putut apropia de acest ideal, ca nespecialist, autorul nu poate şti. Este evident că oricine e obligat să se *bazeze* pe traduceri şi, mai mult, pe

folosirea şi evaluarea unor surse monumentale, documentare sau literare, trebuie să facă apel la o literatură de specialitate care e adesea extrem de controversată, şi ale cărei merite nu le poate judeca precis. Un asemenea autor trebuie să aibă pretenţii modeste în privinţa valorii operei sale; cu atât mai mult cu cât numărul de traduceri disponibile din sursele reale (inscripţii şi documente) este, mai ales în cazul Chinei, încă extrem de mic în comparaţie cu ceea ce există şi e important. De aici rezultă caracterul provizoriu al acestor studii, mai ales al părţilor referitoare la Asia.3 Doar specialistul are dreptul la o judecată finală. Şi, fireşte, faptul că până acum experţii nu au realizat studii cu acest scop şi din acest punct de *vedere* particular este singurul motiv pentru care am scris lucrările de faţă. Ele sunt destinate a fi înlocuite într-un sens mult mai important decât se poate spune despre operele ştiinţifice. Oricâte obiecţii i s-ar putea aduce, o asemenea încălcare a altor domenii nu poate fi evitată în cercetările comparative, dar trebuie să ne asumăm consecinţele, resemnându-ne să avem îndoieli considerabile faţă de măsura reuşitei noastre.

Moda şi zelul unor *literaţi* ne-ar putea face să credem că în zilele noastre specialistul poate fi ocolit sau degradat într-o poziţie inferioară faţă de aceea a clarvăzătorului. Aproape toate ştiinţele sunt îndatorate diletanţilor, care au

lansat adesea puncte de vedere valoroase. Dar impunerea diletantismului ca principiu călăuzitor ar însemna sfârşitul ştiinţei. Cel care tânjeşte după viziuni ar trebui să meargă la cinematograf, deşi în prezent ele i se oferă din abundenţă şi sub formă literară, chiar în domeniul acesta de cercetare.4 Nimic nu e mai departe de intenţia acestor studii cât se poate de serioase decât o asemenea atitudine. Şi. aş putea adăuga, oricine doreşte o predică ar trebui să meargă la mănăstire. La chestiunea valorii relative a culturilor ce sunt comparate aici nu ne vom referi nici măcar printr-o vorbă. E adevărat că traseul destinului omenesc nu poate decât să-l descurajeze pe cel care urmăreşte o porţiune a lui. Dar ar face bine să-şi păstreze comentariul pentru sine, aşa cum ar face la vederea mării sau a munţilor maiestuoşi, dacă ştie că nu are

 chemarea şi darul de a le exprima în formă artistică sau profetica, în cele mai multe dintre cazuri, discuţiile nesfârşite despre intuiţie nu fac decât să ascundă o lipsă de perspectivă faţă de obiect, care merită aceeaşi judecată ca şi o lipsă similară de perspectivă faţă de oameni.

Este necesară o anumită justificare pentru faptul că materialul etnografic nu a fost utilizat în măsura cerută în mod firesc de valoarea contribuţiilor sale pentru o cercetare cu adevărat serioasă, mai ales în privinţa religiilor asiatice. Această limitare nu a fost impusă doar pentru că puterile omeneşti sunt mărginite. Omisiunea a părut permisibilă şi pentru că avem de-a face, în mod necesar, cu... elia j; eljgioasă a clas celor care au fost purtătoarele de cultură ale ţărilor lor. Ne preocupă influenţa pe care a avut-o comportamentul *lor*. E adevărat că acesta poate fi cunoscut complet, în toate detaliile, numai atunci când este comparat cu faptele indicate de

etnografie şi folclor. De aceea, trebuie să recunoaştem şi să subliniem că aceasta este o lipsă la care etnograful va obiecta legitim. Sper să contribui cumva la închiderea acestei falii într-un studiu sistematic al sociologiei religiei. Dar o asemenea sarcină ar fi depăşit limitele cercetării de faţă, care are un scop bine circumscris. A fost necesar să ne mulţumim cu expunerea, cât mai limpede cu putinţă, a punctelor de comparaţie cu religiile noastre occidentale.

În sfârşit, facem referire la dimensiunea *antropologică* a problemei. Atunci când descoperim iarăşi şi iarăşi că, până şi în compartimentele aparent independente ale vieţii, anumite tipuri de raţionalizare s-au dezvoltat în Occident, şi numai acolo, ar fi firesc să bănuim că motivul cel mai important constă în diferenţele de ereditate. Autorul recunoaşte că e înclinat să acorde o importanţă foarte mare eredităţii biologice. Dar, în pofida realizărilor notabile ale cercetării antropologice, până în prezent nu văd nicio cale de a măsura exact sau chiar aproximativ intensitatea sau, mai presus de toate, forma influenţei sale asupra evoluţiilor studiate aici. În primul rând, trebuie să fie una dintre sarcinile cercetărilor sociologice şi istorice aceea de a analiza toate influenţele şi relaţiile cauzale ce pot fi explicatgjsalisfăcător

În termenii reacţiilor faţă de condiţiile de mediu. Numai atunci, şi când neurologia rasială comparată şi psihologia comparată vor fi progresat dincolo de stadiul lor actual şi de începuturile lor promiţătoare, vom putea spera în probabilitatea obţinerii unui răspuns satisfăcător la această problemă.5 între timp, condiţia aceasta nu mi se pare că ar fi respectată, astfel că recursul la ereditate ar implica o renunţare prematură la posibilităţile de cunoaştere disponibile acum şi ar deplasa problema în

domeniul unor factori încă necunoscuţi, cel puţin în prezent.

PARTEA I

Problema

1

AFILIEREA RELIGIOASĂ ŞI STRATIFICAREA SOCIALĂ1

O privire aruncată asupra statisticilor ocupaţionale ale oricărei ţări cu o compoziţie religioasă mixtă aduce la lumină, cu o frecvenţă remarcabilă, 2 o situaţie care a provocat în câteva rânduri discuţii în presa şi literatura catolică3 şi la congresele catolice din Germania, anume faptul că oamenii de afaceri şi deţinătorii de capital, ca şi lucrătorii calificaţi de nivel mai înalt şi, într-o măsură chiar mai mare, personalul întreprinderilor moderne instruit în domeniile tehnic şi comercial, sunt protestanţi în proporţie covârşitoare. 1 Faptul acesta nu e adevărat doar în cazurile în care diferenţa de religie coincide cu diferenţa de naţionalitate şi, astfel, de dezvoltare culturală, după cum se întâmplă în Germania de est între germani şi polonezi. Acelaşi lucru e indicat de cifrele afilierii religioase aproape peste tot unde capitalismul, în epoca marii sale expansiuni, a avut mână liberă să modifice distribuţia socială a populaţiei în conformitate cu nevoile sale şi să determine structura ei ocupaţională. Cu cât a avut mai multă libertate, cu atât efectul se observă mai clar. E adevărat că participarea relativă mai mare a protestanţilor în deţinerea de capital, 5 în administraţie şi în rândul muncitorilor de rang superior din marile întreprinderi industriale şi comerciale moderne6 se poate explica parţial prin împrejurările istorice7 care merg departe în trecut, şi în care afilierea religioasă nu e o cauză a condiţiilor economice, ci în anumită măsură pare să fie un rezultat al lor. De obicei, participarea la funcţiile

economice

32 Etica protestantă şi spiritul capitalismului enumerate mai sus implică o deţinere anterioară de capital şi, în general, o educaţie costisitoare, adesea pe ambele. În prezent, acestea depind în mare parte de posesia unei averi moştenite, sau cel puţin de un anumit grad de bunăstare materială. Unele dintre părţile vechiului Imperiu care erau cele mai-dezvoltate economic şi cele mai favorizate prin resursele naturale au trecut la protestantism în secolul al XVI-lea. *Efectele* acelei împrejurări îi favorizează chiar şi în prezent pe protestanţi în lupta lor pentru existenţă economică. Aşadar, se naşte întrebarea istorică: de ce ţinuturile cu cea mai mare dezvoltare economică au fost, în acelaşi timp, extrem… de favorabile unei revoluţii în sânul Bisericii?, Răspunsul nu e în niciun caz atât „de simplii pe cât am putea crede.

Emanciparea faţă de tradiţionalismul economic pare, fără îndoială, să fie un factor care întăreşte considerabil tendinţa de a pune sub semnul întrebării sacralitatea tradiţiei religioase, ca şi a tuturor autorităţilor tradiţionale. Dar este necesar să observăm un fapt adesea uitat, că Reforma nu a însemnat eliminarea controlului Bisericii asupra vieţii de zi cu zi, ci mai degrabă înlocuirea formei anterioare de control cu alta nouă. A însemnat repudierea unui control foarte lax, pe vremea aceea greu de perceput în practică şi în cele mai multe cazuri doar formal, în favoarea unei reglementări a totalităţii comportamentelor care, pătrunzând în toate sectoarele vieţii private şi publice, era infinit mai împovărătoare şi aplicată făţiş. Regula Bisericii Catolice, „să fie pedepsiţi ereticii, dar să fim indulgenţi cu păcătoşii”, aşa cum era în trecut chiar mai mult decât în zilele noastre, este acum tolerată de naţiunile cu un caracter economic modern şi a fost răspândită de popoarele cele mai bogate şi cele mai

dezvoltate din punct de *vedere* economic de pe pământ la sfârşitul secolului al XV-lea. Pe de altă parte, regula calvinismului, aşa cum a fost aplicată în secolul al XVI-lea la Geneva şi în Scoţia, la sfârşitul secolului al XVI-lea şi începutul celui de-al XVII-lea în mari părţi ale Ţărilor de Jos, în veacul al XVII-lea în Noua Anglie şi pentru o vreme în Anglia însăşi, ar reprezenta pentru noi cea mai insuportabilă formă de control ecleziastic asupra individului din câte ar putea exista.

Afilierea religioasă şi stratificarea socială 33

Exact aşa simţeau numeroşi membri ai vechii aristocraţii comerciale din epoca aceea, la Geneva, ca şi în Olanda şi Anglia. Iar reformatorii din regiunile acelea extrem de dezvoltate economic nu se plângeau de faptul că supravegherea exercitată de Biserică era prea mare, ci, dimpotrivă, că era prea redusă. Ei bine, cum se face că în vremea respectivă ţările acelea, care erau cele mai avansate pe plan economic, şi în cadrul lor clasele mijlocii burgheze, aflate în ascensiune, nu numai că nu au reuşit să reziste acestei tiranii fără precedent a puritanismului, dar chiar s-au aruncat cu eroism în apărarea lui? Căci clasele burgheze ca atare rareori făcuseră dovadă de eroism înainte, şi niciodată de atunci. A fost „ultimul dintre eroismele noastre”, după cum spunea, nu fără dreptate, Carlyle.

Dar iată un alt fapt, deosebit de important: s-ar putea ca, aşa cum s-a pretins, participarea mai mare a protestanţilor în poziţiile de proprietate şi administrare din viaţa economică modernă să poată fi înţeleasă în prezent, cel puţin parţial, pur şi simplu ca rezultatul avuţiei materiale mai mari pe care au moştenit-o. Există însă alte fenomene care nu pot fi explicate în acelaşi fel… De pildă, pentru a menţiona doar câteva: în Baden, în Bavaria sau în Ungaria se poate identifica o mare diferenţă între catolici

şi protestanţi din punctul de vedere al educaţiei superioare oferite copiilor lor. Faptul că procentul de catolici în rândurile studenţilor şi absolvenţilor instituţiilor de învăţământ superior este în general mai scăzut decât proporţia lor din populaţia totală8 se poate explica, desigur, în mare parte în termenii diferenţelor dintre averile moştenite. Dar în rândurile absolvenţilor catolici înşişi procentul celor care absolvă instituţii ce îi pregătesc, în particular, pentru studii tehnice şi ocupaţii industriale şi comerciale şi, în general, pentru afacerile specifice clasei mijlocii este încă şi mai scăzut faţă de procentul respectiv al protestanţilor.9 Pe de altă parte, catolicii preferă tipul de instruire oferit de gimnaziile umaniste. Aceasta e o situaţie căreia nu i se aplică explicaţia de mai sus, dar care constituie un motiv pentru care atât de puţini catolici sunt antreprenori capitalişti.

34 Etica protestantă şi spiritul capitalismului încă şi mai izbitor este un fapt care explică parţial proporţia mai scăzută a catolicilor în rândurile muncitorilor calificaţi din industria modernă. Este bine ştiut că mâna de lucru calificată din fabrici e constituită din tinerii de la atelierele meşteşugăreşti; dar aceasta li se aplică într-o măsură mult mai mare muncitorilor experimentaţi protestanţi decât celor catolici. Cu alte cuvinte, dintre muncitorii experimentaţi, catolicii arată o înclinaţie mai puternică de a rămâne la meşteşugurile lor, adică devin mai des meşteşugari-şefi, în timp ce protestanţii sunt atraşi în număr mai mare spre fabrici, unde ocupă nivelurile superioare ca lucrători calificaţi sau obţin poziţii în administraţie.10 Explicaţia acestor cazuri este fără îndoială aceea că trăsăturile mentale şi spirituale specifice dobândite din mediul înconjurător, în situaţia aceasta tipul de educaţie favorizat de atmosfera religioasă a comunităţii de baştină şi a casei părinteşti, au determinat alegerea

ocupaţiei, şi prin aceasta cariera profesională.

Participarea mai redusă a catolicilor la viaţa modernă de afaceri a Germaniei este cu atât mai frapantă cu cât vine împotriva unei tendinţe ce a fost observată din toate timpurile, 11 inclusiv în prezent. Minorităţile naţionale sau religioase care se află în poziţie de subordonare faţă de un grup conducător sunt susceptibile, datorită excluderii lor voluntare sau involuntare din poziţiile de influenţă politică, să fie atrase cu o forţă deosebită înspre activitatea economică. Membrii lor cei mai capabili caută să-şi satisfacă dorinţa de recunoaştere a aptitudinilor lor în acest domeniu, de vreme ce nu au nicio oportunitate în serviciul statului. Faptul acesta a fost cu siguranţă adevărat pentru polonezii din Rusia şi Prusia de est, care au avansat economic mai rapid decât cei din Galiţia, unde au avut o poziţie superioară. La fel, s-a adeverit anterior în cazul hughenoţilor din Franţa, în timpul lui Ludovic al XIV-lea, în cazul nonconformiştilor* şi quakerilor din Anglia, şi, nu în ultimul

— Nonconformişti (numiţi şi disidenţi) – protestanţi englezi care nu se conformează doctrinelor sau practicilor Bisericii Anglicane. La sfârşitul secolului al XIX-lea s-au reunit în Consiliul Federal al Bisericii Libere (n. red.).

rând. În cazul evreilor vreme de două mii de ani. Dar catolicii din Germania nu au dovedit în niciun fel vizibil că poziţia lor ar conduce la un asemenea rezultat. În trecut, spre deosebire de protestanţi, nu au traversat nicio epocă de dezvoltare economică însemnată în perioadele când au fost persecutaţi sau doar toleraţi, nici în Olanda, nici în Anglia. Pe de altă parte, este un fapt dovedit că protestanţii (mai ales anumite ramuri ale mişcării, pe care le vom discuta pe îndelete mai târziu), atât în calitate de

clase conducătoare, cât şi în calitate de conduşi, atât ca majoritate, cât şi ca minoritate, au arătat o înclinaţie specială spre dezvoltarea raţionalismului economic, tendinţă care nu poate fi observată în aceeaşi măsură la catolicii aflaţi în vreuna dintre situaţiile respective.12 Aşadar, explicaţia principală a diferenţei trebuie să fie căutată în caracterul intrinsec permanent al credinţelor lor religioase, şi nu doar în condiţiile istorico-politice externe temporare.13

Ne revine nouă sarcina de a investiga aceste religii, cu intenţia de a afla ce trăsături specifice au sau au avut, trăsături care să fi generat comportamentul pe care l-am descris. La o analiză superficială, şi pe baza anumitor impresii curente, am putea fi tentaţi să exprimăm diferenţa afirmând că preocuparea mai intensă pe care o arată catolicismul faţă de chestiunile transcendente, caracterul ascetic al idealurilor sale celor mai înalte trebuie să-i fi educat pe adepţii săi într-o indiferenţă sporită faţă de lucrurile bune de pe lumea aceasta. O astfel de explicaţie se potriveşte cu modul în care sunt judecate ambele religii la nivel popular. De partea protestantă, ea este folosită ca bază pentru criticarea idealurilor ascetice (reale sau imaginare) ale modului de viaţă catolic, în timp ce catolicii răspund cu acuzaţia că materialismul rezultă din secularizarea tuturor idealurilor înfăptuită de protestantism. De curând, un scriitor a încercat să formuleze în modul următor diferenţa dintre atitudinile lor faţă de viaţa economică: „Catolicul e mai liniştit, având într-o măsură mai mică impulsul de a dobândi: el preferă o viaţă cât se poate de sigură, chiar şi cu un venit mai mic, decât o viaţă plină de riscuri şi emoţii, chiar dacă i-ar putea aduce şansa de a obţine onoruri

36 Etica protestantă şi spiritul capitalismului şi bogăţie. Proverbul spune în glumă: «ori mănânci bine, ori

dormi bine». În cazul de faţă, protestantul preferă să mănânce bine, iar catolicul – să doarmă netulburat. 14

De fapt, dorinţa de a mânca bine poate constitui o caracterizare corectă, deşi incompletă a motivaţiei multor protestanţi din Germania zilelor noastre. Dar lucrurile erau foarte diferite în trecut: puritanii englezi, olandezi şi americani se caracterizau printr-o atitudine diametral opusă bucuriei de a trăi, fapt care este, după cum vom vedea, extrem de important pentru studiul nostru. Mai mult, protestanţii francezi, între alţii, au păstrat mult timp şi, într-o oarecare măsură, păstrează şi astăzi caracteristicile care s-au imprimat asupra bisericilor calviniste de pretutindeni, în special celor aflate „sub cruce”, în timpul luptelor religioase. Cu toate acestea (sau poate, aşa cum vom discuta mai târziu, exact din acest motiv?), este bine cunoscut că aceste trăsături au reprezentat unul dintre cei mai importanţi factori ai dezvoltării industriale şi capitaliste a Franţei, şi, la scara redusă pe care le-au îngăduit-o persecuţiile, şi-au păstrat acest rol. Dacă am putea numi această seriozitate şi predominanţa puternică a intereselor religioase în întreaga desfăşurare a vieţii „desprindere de lumea aceasta”, atunci calviniştii francezi erau, şi încă sunt, cel puţin la fel de desprinşi de lumea aceasta ca şi, de pildă, catolicii din nordul Germaniei, pentru care catolicismul este, fără îndoială, o chestiune la fel de vitală pe cât este religia pentru orice alt popor din lume. Cele două curente diferă de tendinţele religioase predominante din ţările lor în care în acelaşi fel. Catolicii din Franţa sunt, la nivelurile sociale inferioare, extrem de interesaţi de bucuriile vieţii, iar la nivelurile superioare sunt de-a dreptul ostili religiei. La fel, protestanţii din Germania sunt în prezent absorbiţi de viaţa economică lumească, iar cei cu un statut social superior sunt în majoritate indiferenţi faţă de religie.15 Cu

greu s-ar găsi ceva mai elocvent decât această paralelă, care arată că nu ne putem îndeplini scopul folosind idei atât de vagi precum desprinderea de lumea aceasta a catolicismului, pretinsa bucurie materialistă de viaţă a protestantismului şi altele de acelaşi fel. În asemenea termeni generali, distincţia nu corespunde exact nici faptelor din prezent.

şi cu siguranţă nu corespunde faptelor din trecut. Dacă, totuşi, cineva doreşte să se folosească de ea, apar de îndată câteva alte observaţii care, combinate cu remarcile de mai sus, sugerează că presupusul conflict dintre înstrăinarea de lumea aceasta, ascetism şi pietatea ecleziastică pe de o parte, respectiv participarea la procesul de îmbogăţire capitalistă de cealaltă parte s-ar putea dovedi, de fapt, o relaţie intimă.

Ca să începem cu o observaţie destul de superficială, este cu siguranţă remarcabil numărul mare de reprezentanţi ai formelor celor mai spirituale de pietate creştină care au apărut din cercurile comerciale. În particular, foarte mulţi dintre cei mai zeloşi adepţi ai pietismului au această origine. Faptul ar putea fi explicat ca un fel de reacţie la mamonism din partea firilor sensibile inadaptate la viaţa comercială, şi, ca în cazul lui Francisc din Assisi, mulţi pietişti au interpretat ei înşişi procesul convertirii lor în aceşti termeni. La fel, faptul remarcabil că atât de mulţi dintre cei mai mari întreprinzători capitalişti – până la Cecil Rhodes – au provenit din familii de clerici poate fi explicat ca o reacţie faţă de educaţia lor ascetică. Dar această formă de explicaţie eşuează acolo unde un simţ al afacerilor capitaliste ieşit din comun se combină, în aceleaşi persoane şi grupuri, cu formele cele mai intense ale unei pietăţi care le pătrunde şi le domină în totalitate vieţile.

Astfel de cazuri nu sunt izolate; dimpotrivă, aceste trăsături sunt caracteristice multora dintre cele mai importante Biserici şi secte din istoria protestantismului. Mai ales calvinismul, oriunde a apărut, 16 a prezentat această combinaţie. Pe cât de puţin a fost legat el (sau orice altă credinţă protestantă) de o anumită clasă socială, în perioada expansiunii Reformei, este caracteristic şi într-un anume sens tipic faptul că în bisericile hughenote franceze călugării şi oamenii de afaceri (negustori, meşteşugari) erau deosebit de

— Pietism (în germ. *Pietismus*) – mişcare influentă de reformă care s-a declanşat în cadrul luteranismului german în secolul al XVII-lea. Susţinătorii săi puneau accentul, între altele, pe introducerea Scripturii şi a schimburilor de idei pe teme religioase în viaţa de zi cu zi. A influenţat metodismul şi mişcările de reînviere religioasă din secolele XI ŞI XX (n. red.).

38 Etica protestanta şi spiritul capitalismului numeroşi în rândurile prozeliţilor, mai ales în timpul persecuţiilor.17 Chiar şi spaniolii ştiau că erezia (calvinismul olandezilor, adică) promova comerţul, iar aceasta coincide cu opiniile pe care le exprima Sir William Petty* în scrierile sale despre *cauzele* dezvoltării capitaliste din Ţările de Jos. Gothein18 numeşte pe drept cuvânt diaspora calvinistă „răsadniţa economiei capitaliste”.19 Chiar şi în cazul acesta, s-ar putea considera că factorul decisiv este superioritatea culturilor economice franceză şi olandeză din care au apărut aceste comunităţi, sau poate influenţa enormă a exilului asupra ruperii relaţiilor tradiţionale.20 Dar, aşa cum ştim din zbaterile lui Colbert, situaţia din Franţa era aceeaşi chiar şi în secolul al XVII-lea. Chiar şi Austria, ca să nu vorbim de alte ţări, a importat direct meşteşugari protestanţi.

* * Dar nu toate cultele protestante par să fi avut o

influenţă la fel de puternică în această direcţie. După cât se pare, aceea a calvinismului a fost, chiar şi în Germania, printre cele mai puternice, iar credinţa reformată21 pare să fi promovat mai mult decât altele dezvoltarea spiritului capitalismului, în Wuppertal şi în rest. A făcut-o într-o măsură mult mai mare decât luteranismul, după cum pare să dovedească o comparaţie atât între elementele generale, cât şi între cele particulare, mai ales în Wuppertal.22 în privinţa Scoţiei, Buckle, şi, dintre poeţii englezi, Keats au subliniat aceleaşi relaţii.23 încă şi mai frapantă, dacă mai e nevoie s-o spunem, este legătura dintre modul de viaţă religios şi dezvoltarea intensă a priceperii în afaceri la cei a căror desprindere de lumea aceasta e la fel de proverbială ca şi averea lor, mai ales la quakeri şi menoniţi. ** Rolul pe care l-au jucat cei

— Sir William Petty (1623 – 1687) – economist şi statistician englez care, în principala sa lucrare de economie politică, *Tratat despre impozite şi contribuţii* (*Treatise of Taxes and Contributions*. 1662), a analizat rolul statului în economie şi a abordat teoria valorii forţei de muncă (n. red.). ** Membri ai unui cult protestant de origine anabaptistă fondat în secolul al XVI-lea de preotul olandez Menno Simons. Persecutaţi în numeroase ţări, au stabilit comunităţi rurale în Olanda, Prusia, Ucraina, Rusia şi Statele Unite (n. red.).

dintâi în Anglia şi America de Nord le-a revenit celor din urmă în Germania şi Ţările de Jos. Faptul că în Prusia de est Friedrich Wilhelm al II-lea i-a tolerat pe menoniţi, considerându-i indispensabili pentru industrie, în pofida refuzului lor ferm de a îndeplini serviciul militar, este numai unul dintre numeroasele cazuri bine cunoscute care ilustrează cele spuse mai sus, deşi, ţinând seama de caracterul monarhului, este unul dintre cele mai uimitoare.

În sfârşit, e bine ştiut faptul că această combinaţie de pietate intensă şi dezvoltare la fel de puternică a priceperii în afaceri a fost şi o caracteristică a pietiştilor.24

Ajunge doar să ne gândim la ţinutul Rinului şi la Calw. În aceste rânduri pur introductive nu e necesar să adăugăm mai multe exemple, căci cele prezentate deja arată un singur lucru: că spiritul muncii susţinute, al progresului, sau oricum s-ar putea numi, a cărui trezire am fi înclinaţi s-o punem pe seama protestantismului, nu trebuie să fie înţeles, aşa cum se face în general, ca o bucurie de a trăi, şi nici ca având vreo legătură cu Iluminismul. Vechiul protestantism al lui Luther, Calvin, Knox*, Voet** a avut prea puţin de-a face cu ceea ce numim astăzi progres. Faţă de numeroase aspecte ale vieţii moderne pe care nici susţinătorii cei mai extremişti ai religiei nu ar dori să le elimine în zilele noastre, el era cu totul ostil. Dacă există cumva vreo legătură internă între anumite expresii ale vechiului spirit protestant şi cultura capitalistă modernă, trebuie să încercăm să le găsim nu în presupusa lui bucurie de a trăi, mai mult sau mai puţin materialistă sau măcar antiascetică, ci în trăsăturile sale pur religioase. Montesquieu spune despre englezi (*Esprit des lois*, Cartea XX, cap. 7) că progresaseră „cel mai mult dintre toate popoarele lumii în trei privinţe importante: în pietate, comerţ şi

— John Knox (1514 – 1572) – conducătorul Reformei din Scoţia; a supervizat întocmirea Constituţiei scoţiene şi a liturghiei Bisericii Reformate. Lucrarea sa cea mai importantă este *Istoria Reformei din Scoţia* (n. red.).

** Johannes Voet – unul dintre fondatorii dreptului romano-olandez, continuator al lui Grotius (n. red.).

libertate”. Nu este oare posibil ca superioritatea lor comercială şi adaptarea lor la instituţiile politice libere să

fie conectate cumva cu tradiţia de pietate pe care le-o atribuie Montesquieu?

Atunci când punem problema în felul acesta ne apar un număr mare de posibile relaţii, deşi le percepem vag. De acum, sarcina noastră va fi de a formula ceea ce ne apare confuz pe cât de limpede cu putinţă, ţinând seama de diversitatea inepuizabilă din materialele istorice. Dar pentru aceasta e necesar să lăsăm în urmă conceptele vagi şi generale cu care am operat până acum şi să încercăm să pătrundem în trăsăturile specifice şi diferenţele dintre acele mari lumi de gândire religioasă care au existat în istorie în diferitele ramuri ale creştinismului.

Totuşi, înainte de a putea începe, sunt necesare câteva remarci, mai întâi în legătură cu trăsăturile specifice ale fenomenului pentru care căutăm o explicaţie istorică, apoi în privinţa sensului în care este posibilă o asemenea explicaţie în limitele acestor cercetări.

2

SPIRITUL CAPITALISMULUI

În titlul studiului de faţă se foloseşte o expresie oarecum pretenţioasă, *spiritul* capitalismului. Ce trebuie înţeles prin aceasta? încercarea de a-i da o definiţie suscită anumite dificultăţi ce se află în însăşi natura acestui tip de cercetare.

Dacă se poate găsi vreun obiect căruia să i se aplice acest termen cu un sens inteligibil, nu poate fi decât o individualitate istorică, adică un complex de evenimente asociate într-o realitate istorică pe care le unim într-un tot conceptual, ţinând seama de semnificaţia lor culturală.

Cu toate acestea, de vreme ce în conţinutul său se referă la un fenomen semnificativ prin individualitatea sa unică, un asemenea concept istoric nu poate fi definit potrivit formulei *genus proximum*, *differenţia specifica**, ci trebuie să fie alcătuit treptat din părţile individuale extrase

din realitatea istorică. Astfel, conceptul final şi definitiv nu poate sta la începutul cercetării, ci trebuie să vină de-abia la sfârşit. Cu alte cuvinte. În cursul discuţiei noastre trebuie să ne străduim să obţinem rezultatul cel mai important, care este cea mai bună formulare conceptuală a ceea ce înţelegem aici prin spiritul capitalismului, cea mai bună din punctul de *vedere care* ne interesează aici. Acest punct de *vedere* (cel din care vom vorbi mai târziu) nu este în niciun caz singurul din care pot fi analizate fenomenele istorice pe care le investigăm.

În latină în original (n.tr.).

Pentru acestea, ca şi pentru orice alt fenomen istoric, alte puncte de vedere ar dezvălui alte caracteristici ca fiind cele esenţiale. Rezultatul este că în niciun caz nu trebuie să înţelegem prin spiritul capitalismului doar ceea ce va ajunge să însemne pentru *noi* în scopurile analizei noastre. Acesta este un efect necesar al naturii conceptelor istorice care, din motive metodologice specifice, nu încearcă să cuprindă realitatea istorică în formule generale abstracte, ci în seturi de relaţii concrete, cauzale, care au în mod inevitabil un caracter individual şi unic.

Astfel, dacă încercăm să determinăm obiectul pe care dorim să-l analizăm şi să-l explicăm din punct de vedere istoric, nu putem porni cu o definiţie conceptuală, ci doar cu o descriere provizorie a ceea ce se înţelege aici prin spiritul capitalismului. O asemenea descriere este, totuşi, indispensabilă pentru a înţelege clar obiectul investigaţiei. În acest scop, ne îndreptăm atenţia spre un document reflectând acel spirit, care conţine ceea cexăutăm într-o puritate aproape clasică şi, în acelaşi timp, are avantajul de a nu fi legat direct de religie, fiind astfel, pentru

interesul nostru, lipsit de idei preconcepute.

Ţineţi minte că *timpul înseamnă bani*. Cel care poate câştiga zece şilingi pe zi prin munca lui şi pleacă în călătorie sau trândăveşte jumătate din ziua respectivă, deşi nu cheltuieşte decât şase pence pentru distracţia sau trândăvia sa, nu ar trebui să socotească suma aceea drept *singura* sa cheltuială; în realitate, a cheltuit, sau mai degrabă a irosit în afară de asta cinci şilingi.

Ţineţi minte, *creditul* înseamnă bani. Dacă un om îşi lasă banii în mâinile mele după ce s-a încheiat termenul, îmi dă mie dobânda, sau atât cât pot face cu ei în timpul acela. Se ajunge la o sumă considerabilă atunci când cineva are un credit mare şi solid şi se foloseşte bine de el.

Ţineţi minte, banii au o natură prolifică, generatoare. Banii pot da naştere altor bani, iar progeniturile lor pot zămisli încă şi mai mulţi, şi aşa mai departe. Cinci şilingi folosiţi bine dau şase, folosiţi iarăşi dau şapte şi trei pence, şi tot aşa. până când devin o sută de lire. Cu cât sunt mai mulţi, cu atât mai mult produc de fiecare dată, astfel! că profiturile sporesc mai mult şi mai repede.

Cel care ucide o scroafă de prăsilă îi ucide toate progeniturile până la a mia generaţie. Cel care ucide o coroană, distruge tot ce ar fi putut produce, chiar zeci şi zeci de lire.

Ţineţi minte zicala aceasta, *Bunul platnic e stăpân peste punga altuia*. Cel despre care se ştie că plăteşte cu punctualitate, exact atunci când a făgăduit s-o facă, poate oricând, cu orice prilej, să adune toţi banii de care se pot lipsi prietenii lui. Faptul acesta e uneori de mare folos. După hărnicie şi cumpătare, nimic nu contribuie mai mult la educarea unui tânăr pentru viaţa în lume decât punctualitatea şi corectitudinea în toate afacerile sale; de

aceea, nu păstraţi niciodată bani împrumutaţi nici măcar o oră după timpul făgăduit, altfel dezamăgirea va fereca punga prietenului vostru pentru totdeauna.

Trebuie ţinut cont şi de cele mai neînsemnate acţiuni care afectează creditul cuiva. Sunetul ciocanului tău la cinci dimineaţa, sau la opt seara, auzit de un creditor, îl face îngăduitor încă şase luni; dar dacă te vede la masa de biliard sau îţi aude glasul la o tavernă, când ar trebui să fii la lucru, îţi va cere banii a doua zi, pe toţi, înainte ca tu să-i poţi da.

În plus, corectitudinea arată că eşti atent cu ceea ce posezi; te face. să pari un om pe cât de cinstit, pe atât de grijuliu, iar aceasta îţi sporeşte încă şi mai mult creditul.

Fereşte-te să crezi că tot ce posezi e al tău, şi fereşte-te să trăieşti călăuzindu-te după gândul acesta. E o greşeală în care cad mulţi oameni care au credit. Pentru a o împiedica, ţine câtăva vreme o socoteală precisă a cheltuielilor şi veniturilor tale. Dacă faci efortul de a înscrie mai întâi mărunţişurile, vei obţine acest rezultat bun: vei descoperi cum cheltuielile neînsemnate, minunat de mici, ajung la sume mari; şi-ţi vei da seama cum ai fi putut face şi cum ai putea economisi pe viitor fără a avea parte de vreun neajuns important.

Din şase lire pe an ai putea trage foloase ca de pe urma a o sută de lire, clacă eşti un om de o prudenţă şi cinste bine cunoscute.

Cel care cheltuieşte patru pence pe zi degeaba, cheltuieşte degeaba şase lire pe an. care e preţul pentru a folosi o sută de lire.

Cel care cheltuieşte pe nimicuri un timp în valoare de patru pence în fiecare zi. O zi după alta, iroseşte privilegiul de a folosi o sută de lire în fiecare zi.

Cel care pierde timp în valoare de cinci şilingi pierde

cinci şilingi şi ar putea la fel de bine, şi eu la fel de multă prudenţă, să arunce cinci şilingi în mare.

Cel care pierde cinci şilingi nu pierde doar suma aceasta, ci toate avantajele pe care le-ar fi putut obţine folosindu-i în afaceri, iar acestea, în perioada cât îmbătrâneşte un tânăr, vor ajunge la o sumă considerabilă de bani.1

Benjamin Franklin este cel care ne predică în aceste fraze, aceleaşi pe care le satirizează Ferdinand Kurnberger* în opera sa inteligentă şi maliţioasă, *Tablou al culturii americane2*, prezentându-le drept profesiunea de credinţă a unui yankeu. Nimeni nu se va îndoi că aici spiritul capitalismului se exprimă în maniera sa caracteristică, totuşi nu prea am dori să pretindem că tot ce ţine de spiritul acesta e conţinut în textul citat. Să ne oprim un moment pentru a analiza acest pasaj, a cărui filosofie e rezumată de Kurnberger în cuvintele: „Ei scot seu din vite şi bani din oameni”. Trăsătura specifică a filosofiei cupidităţii pare să fie idealul omului onest, cu un credit recunoscut, şi mai presus de toate ideea unei datorii a individului de a-şi spori capitalul, acţiune care este privită ca un scop în sine. Ceea ce se predică în realitate nu este doar modalitatea de a-şi croi drum în lume, ci o anumită etică. Încălcarea regulilor sale nu este tratată ca o neghiobie, ci ca uitarea unei îndatoriri. Aceasta este esenţa problemei. Nu este vorba doar de isteţimea în afaceri, aceasta e un lucru destul de obişnuit, ci de un etos. *Aceasta* este calitatea care ne interesează.

— Ferdinand Kurnberger (1821 – 1879) – scriitor austriac, participant ia revoluţia din 1848. Lucrarea la care se referă Weber este *Der Amerika-Mude* („Cel obosit de America”; 1855), roman cu cheie despre Nikolaus Lenau. pe care îl dezamăgise complet şederea de un an în Statele Unite (n. red.).

Atunci când, vorbind cu un asociat în afaceri care se pensionase şi voia să-l convingă să facă acelaşi lucru, de vreme ce câştigase destui bani şi ar fi trebuit să le lase şi altora o şansă, Jakob Fugger* a respins propunerea ca pe o dovadă de laşitate şi a răspuns că „el (Fugger) credea altceva, dorea să facă bani atât timp cât putea” 3; spiritul afirmaţiei sale este, în mod evident, destul de diferit de cel al lui Franklin. Ceea ce în primul caz era o exprimare a cutezanţei comerciale şi o înclinaţie personală neutră din punct de vedere moral4, în cel de-al doilea preia caracterul unei maxime cu alură etică pentru modul de comportare în viaţă. Conceptul de spirit al capitalismului e folosit aici în acest sens specific5, este spiritul capitalismului modern. Căci faptul că aici avem de-a face numai cu capitalismul vest-european şi american este evident din felul în care a fost pusă problema. Capitalismul a existat în China, India, Babilon, în lumea clasică şi în Evul Mediu. Dar în toate aceste cazuri, după cum vom vedea, acest etos anume era absent.

Revenind la Franklin, toate atitudinile sale morale sunt impregnate de utilitarism. Onestitatea e utilă, deoarece asigură credit; la fel sunt punctualitatea, hărnicia, cumpătarea, şi acesta este motivul pentru care reprezintă virtuţi. O deducţie logică ar fi aceea că atunci când, de pildă, aparenţa de onestitate slujeşte aceluiaşi scop, ea ar fi suficientă, iar un surplus lipsit de necesitate din această virtute ar părea în ochii lui Franklin ca o risipă neproductivă. De fapt, povestea din autobiografia lui despre convertirea sa la aceste virtuţi6 sau discuţia despre valoarea unei menţineri stricte a aparenţei de modestie, sugestia ca o persoană să-şi minimalizeze permanent meritele pentru a obţine apoi recunoaşterea generală7, confirmă această impresie. Potrivit lui

— Familia germană Fugger a dominat afacerile europene în secolele al XV-lea şi al XVI-lea, dezvoltând concepte economice capitaliste şi influenţând politica internaţională (de pildă, Jakob Fugger, supranumit „cel Bogat”, a finanţat urcarea lui Carol Quintul pe tronul Sfântului Imperiu Romano-German şi a devenit creditorul lui Henric al VIII-lea al Angliei) (n. red.).

Franklin, aceste virtuţi, ca toate celelalte, sunt virtuţi numai în măsura în care sunt utile individului, iar surogatul simplei aparenţe este întotdeauna suficient atunci când duce la îndeplinirea scopului avut în vedere. Este o concluzie inevitabilă pentru utilitarismul strict. Impresia multor germani că virtuţile profesate de americanism sunt pură ipocrizie par să fi fost confirmate de acest caz frapant. Dar în realitate lucrurile nu sunt nicidecum atât de simple. Însuşi caracterul lui Benjamin Franklin, după cum apare în candoarea cu adevărat neobişnuită a autobiografiei sale, contrazice această suspiciune. Faptul că el atribuie recunoaşterea utilităţii virtuţii unei revelaţii divine menite să-l conducă pe calea cea dreaptă arată că este vorba de ceva mai mult decât simpla înfrumuseţare din motive pur egocentrice.

În realitate, *summum bonum* al acestei etici, câştigarea de bani din ce în ce mai mulţi, combinat cu stricta evitare a tuturor bucuriilor spontane ale vieţii, este mai presus de toate lipsit complet de orice implicaţie eudemonistă, ca să nu spunem hedonistă. Este considerat în aşa măsură doar ca un scop în sine, încât, din punctul de vedere al fericirii sau utilităţii pentru individ, pare complet transcendental şi absolut iraţional.8 Omul este dominat de dorinţa de a face bani, de câştig ca scop ultim al vieţii. Câştigul economic nu mai este subordonat omului ca mijloc de satisfacere a nevoilor sale materiale. Această

răsturnare a ceea ce ar trebui să numim relaţia firească, atât de iraţională dintr-un punct de vedere naiv, este în mod evident un principiu călăuzitor al capitalismului şi, pe de altă parte, e străină tuturor popoarelor ce nu se află sub influenţă capitalistă. În acelaşi timp, exprimă un tip de simţire strâns legat de anumite idei religioase. Aşadar, dacă întrebăm *de ce* ar trebui ca „banii să fie făcuţi din om”. Benjamin Franklin însuşi, deşi era un deist fără o anumită afiliere anume, răspunde în autobiografia sa cu un citat din Biblie, pe care tatăl său calvinist i-a predicat-o mereu în tinereţe: „Dacă vezi un om iscusit în lucrul lui, acela poate sta lângă împăraţi” (Pildele lui Solomon, 22, 29). Câştigarea de bani în cadrul ordinii economice moderne este. atât timp cât se face legal, rezultatul şi expresia virtuţii şi perfecţionării unei vocaţii; iar această virtute

şi perfecţionare sunt. nu e greu de văzut, adevăratele alfa şi omega ale eticii lui Franklin, aşa cum sunt exprimate în pasajele citate, ca şi în toate operele sale, fără excepţie.9

Cu adevărat, această idee stranie, atât de familiară nouă astăzi, dar în realitate deloc subînţeleasă, ideea datoriei cuiva de a-şi urma vocaţia, este trăsătura cea mai caracteristică a eticii sociale a culturii capitaliste, şi, într-un sens, baza fundamentală a acesteia. Este o obligaţie pe care individul ar trebui să o simtă şi o simte faţă de conţinutul activităţii sale profesionale indiferent în ce constă ea, indiferent, în particular, dacă apare la suprafaţă ca o utilizare a puterilor personale sau doar a posesiunilor materiale (în chip de capital).

Desigur, această concepţie nu a apărut doar în condiţii capitaliste. Dimpotrivă, mai târziu îi vom urmări originile într-o perioadă anterioară naşterii capitalismului.

Cu atât mai puţin, fireşte, susţinem că o acceptare conştientă a acestor maxime etice din partea indivizilor, întreprinzători sau muncitori din întreprinderile capitaliste moderne, ar reprezenta o condiţie pentru perpetuarea capitalismului actual. Economia capitalistă din prezent este un imens cosmos în care individul se naşte şi care i se prezintă acestuia, cel puţin la nivel individual, ca o ordine inalterabilă a lucrurilor în care trebuie să trăiască. îl forţează pe individ, în măsura în care e implicat în sistemul relaţiilor de piaţă, să se conformeze regulilor capitaliste de acţiune. Fabricantul care pe termen lung acţionează în contra acestor norme va fi eliminat inevitabil de pe scena economică, la fel cum muncitorul care nu poate sau nu vrea să li se adapteze va fi azvârlit pe stradă fără un loc de muncă.

Aşadar, capitalismul din zilele noastre, care a ajuns să domine viaţa economică, educă şi selectează subiecţii economici de care are nevoie printr-un proces de supravieţuire economică a celor mai potriviţi. Dar aici se pot observa cu uşurinţă limitele conceptului de selecţie ca modalitate de explicaţie istorică. Pentru ca un mod de viaţă atât de bine adaptat specificităţilor capitalismului să poată fi selectat, adică să poată ajunge să le domine pe celelalte, trebuia să îşi aibă originile undeva, şi nu

48 Etica protestantă şi spiritul capitalismului doar în indivizii izolaţi, ci ca un mod de viaţă comun unor grupuri întregi de oameni. Această origine e ceea ce necesită cu adevărat o explicaţie) Despre doctrina materialismului istoric mai naiv, potrivit căreia astfel de idei iau naştere ca o reflectare sau suprastructură a situaţiilor economice, vom vorbi mai amănunţit mai târziu. În momentul acesta, pentru scopul nostru va fi suficient să atragem atenţia asupra faptului că, fără îndoială, în ţinutul de baştină al lui Benjamin Franklin (Massachusetts), spiritul capitalismului

(în sensul pe care i l-am atribuit) era prezent înaintea ordinii capitaliste. În Noua Anglie, spre deosebire de alte părţi ale Americii, au existat încă din 1632 plângeri referitoare la un mod extrem de calculat de obţinere a profitului. De asemenea, fără nicio îndoială, capitalismul a rămas mult mai puţin dezvoltat în unele dintre coloniile învecinate, care apoi au devenit statele sudice ale Statelor Unite, în pofida faptului că acestea au fost fondate de marii capitalişti din motive de afaceri, pe când coloniile din Noua Anglie au fost fondate de predicatori şi absolvenţi de seminar cu ajutorul micilor burghezi, meşteşugarilor şi ţăranilor liberi, din motive religioase. În cazul acesta, relaţia cauzală este cu siguranţă inversul celei sugerate de poziţia materialistă.

Dar originea şi istoria unor astfel de idei sunt mult mai complexe decât presupun teoreticienii suprastructurii. Spiritul capitalismului, în sensul în care folosim noi termenul, a trebuit să lupte pentru a-şi croi drum către supremaţie împotriva unei lumi întregi pline de forţe ostile. O stare de spirit ca aceea exprimată în pasajele pe care le-am citat din Franklin, şi care au suscitat aplauzele unui întreg popor, ar fi fost proscrisă atât în Antichitate, cât şi în Evul Mediu10 ca exprimând soiul cel mai josnic de cupiditate şi ca fiind o atitudine cu totul lipsită de respect de sine. De fapt, lucrurile se petrec astfel şi acum, dacă privim la toate acele grupuri sociale care sunt puţin implicate sau adaptate la condiţiile capitaliste moderne. Explicaţia nu e dată în întregime de faptul că în vremurile acelea instinctul de câştig era necunoscut sau nedezvoltat, după cum s-a spus deseori. Nici de faptul că auri *sacra fames*, lăcomia de aur, ar fi fost atunci sau ar fi acum mai puţin puternică în afara capitalismului burghez

decât în interiorul sferei lui, după cum sunt înclinaţi

să creadă romanticii moderni. Diferenţa dintre spiritul precapitalist şi cel capitalist nu se găseşte aici. Lăcomia mandarinului chinez, a aristocratului din Roma antică sau a ţăranului modern pot rezista oricărei comparaţii. Iar *auri sacra fames* a unui taximetrist din Neapole ori a unui *barcaiuolo*, şi desigur cea a reprezentanţilor asiatici ai profesiilor similare, ca şi aceea a meşteşugarilor din ţările sud-europene sau asiatice, sunt, oricine poate constata, cu mult mai intense, şi în special mai lipsite de scrupule decât lăcomia de aur a unui englez, să spunem, în împrejurări similare.]] Domnia universală a lipsei absolute de scrupule în urmărirea intereselor egoiste prin câştigarea de bani a fost o caracteristică specifică exact pentru acele ţări a căror dezvoltare capitalist-burgheză, măsurată potrivit standardelor occidentale, a rămas înapoiată. După cum ştie orice patron, lipsa de *coscienziosită** a muncitorilor12 din asemenea ţări, de pildă din Italia, în comparaţie cu Germania, a fost, şi într-o anumită măsură încă este, unul dintre principalele obstacole aflate în calea dezvoltării lor capitaliste. Capitalismul nu se poate folosi de munca celor care practică doctrina unui *liberum arbitrium* nedisciplinat, aşa cum nu se poate folosi de omul de afaceri care pare total lipsit de scrupule în relaţiile sale cu ceilalţi, după cum aflăm de la Franklin. De aici rezultă că diferenţa nu constă în gradul de dezvoltare al impulsului de a câştiga bani. *Auri sacra fames* este la fel de veche ca istoria omului. Dar vom vedea că aceia care i s-au supus fără rezerve, ca unui impuls necontrolat, asemenea căpitanului de corabie olandez care „ar trece prin iad pentru câştig, chiar dacă i-ar arde pânzele”, nu erau în niciun caz reprezentanţii acelei atitudini din care derivă spiritul capitalist modern ca fenomen de masă, şi acesta este lucrul care contează. În toate epocile istorice, oriunde a fost posibil a existat câştigul nemilos, neconstrâns de

vreun fel de norme etice. Ca şi războiul şi pirateria, comerţul nu a cunoscut adesea nicio limită în relaţiile cu străinii şi cei

— Conştiinciozitate (în italiană în original) (n.tr.).

 Dubla etică a permis aici ceea ce era interzis în afacerile dintre fraţi.

Dobândirea câştigului capitalist ca aventură a existat în toate tipurile de societăţi economice care au cunoscut comerţul cu folosirea banilor şi i-au oferit oportunităţi prin *comanda*, colectarea de impozite, împrumuturile de stat, finanţarea războaielor, prin existenţa curţilor ducale şi a deţinătorilor de funcţii oficiale. La fel, atitudinea aventurierului, care îşi bate joc de toate limitările etice, a fost universală. Cruzimea absolută şi conştientă arătată în obţinerea câştigului era adesea strâns legată de conformarea cea mai strictă faţă de tradiţie. Mai mult, odată cu distrugerea tradiţiei şi extinderea mai mult sau mai puţin completă a întreprinderilor economice libere, chiar şi în interiorul grupului social, noua situaţie a fost justificată etic şi încurajată, dar numai tolerată ca fapt. Iar acest fapt a fost tratat ori ca fiind indiferent din punct de vedere etic, ori ca fiind reprobabil, dar, din păcate, imposibil de evitat. Nu numai că aceasta a fost atitudinea firească a tuturor învăţăturilor etice, dar, ceea ce e mai important, aceasta a fost şi atitudinea exprimată în acţiunea practică a omului obişnuit din epocile precapitaliste, precapitaliste în sensul că utilizarea raţională a capitalului într-o întreprindere permanentă şi organizarea capitalistă raţională a muncii nu deveniseră încă forţe dominante în determinarea activităţii economice. Exact această atitudine a fost unul dintre cele mai puternice obstacole interne pe care le-a întâmpinat

pretutindeni adaptarea oamenilor la condiţiile unei economii capitalist-burgheze ordonate. O (

Cel mai important opozant cu care a avut de luptat spiritul capitalismului. În sensul unui standard de viaţă definit pretinzând o susţinere etică, a fost acel tip de atitudine şi reacţie faţă de situaţiile noi pe care-l putem denumi tradiţionalism. Şi în cazul acesta, orice încercare de a da o definiţie finală trebuie lăsată în suspensie. Pe de altă parte, trebuie să încercăm să clarificăm înţelesul său provizoriu citând câteva cazuri. Vom începe de jos, cu muncitorii.

Unul dintre mijloacele tehnice pe care le foloseşte patronul modern pentru a-şi asigura cea mai mare cantitate de muncă

posibila din partea oamenilor săi este instrumentul numit *plată în acord*. În agricultură, de pildă, strânsul recoltei este un caz în care se impune cea mai mare intensitate a muncii cu putinţă, întrucât, vremea fiind nesigură, diferenţa dintre profiturile mari şi pierderile grele ar putea depinde de viteza cu care se recoltează. De aceea, sistemul de plată în acord e aproape universal în cazul acesta. Şi, de vreme ce interesul patronului de a grăbi recoltarea creşte odată cu creşterea veniturilor şi a intensităţii muncii, s-a făcut de nenumărate ori încercarea, prin creşterea plăţii în acord a muncitorilor, oferindu-li-se astfel posibilitatea să câştige ceea ce pentru ei reprezintă un salariu foarte mare, de a-i cointeresa pentru a-şi mări eficienţa muncii. Dar, cu o frecvenţă surprinzătoare, s-a ivit o dificultate aparte: creşterea plăţii în acord a dus adesea la *scăderea* muncii efectuate în unitatea de timp, deoarece muncitorul reacţiona la creşterea plăţii nu sporind, ci reducând cantitatea de muncă depusă. De

exemplu, un om care la o plată de 1 marcă per acru secera 2, 5 acri pe zi şi câştiga 2, 5 mărci, atunci când plata în acord a fost crescută la 1, 25 mărci per acru a secerat nu 3 acri, cum ar fi putut face cu uşurinţă, câştigând astfel 3, 75 mărci, ci doar 2 acri, astfel că încă putea câştiga cele 2, 5 mărci cu care era obişnuit. Oportunitatea de a câştiga mai mult nu era la fel de atrăgătoare ca aceea de a munci mai puţin. El nu întreba: cât pot câştiga într-o zi dacă muncesc atât cât pot? ci: cât de mult trebuie să muncesc pentru a câştiga salariul de 2, 5 mărci, pe care îl câştigam înainte şi care îmi ajunge pentru nevoile tradiţionale? Acesta este un exemplu pentru ceea ce înţelegem aici prin tradiţionalism. Un om nu doreşte „prin natura sa” să câştige din ce în ce mai mulţi bani, ci vrea pur şi simplu să trăiască aşa cum e obişnuit şi să câştige atât cât îi este necesar pentru scopul acesta. Oriunde şi-a început acţiunea de mărire a productivităţii muncii omeneşti prin sporirea intensităţii acesteia, capitalismul a întâmpinat rezistenţa de o încăpăţânare enormă a acestei trăsături esenţiale a mâinii de lucru precapitaliste. Şi în zilele noastre o întâmpină cu atât mai mult cu cât sunt mai înapoiate (din punct de vedere capitalist) forţele de muncă.

52

Etica protestantă şi spiritul capitalismului întrucât apelul la instinctul achizitiv prin acordarea unor salarii mai mari a eşuat, o altă posibilitate evidentă, pentru a ne întoarce la exemplul nostru, ar fi fost să se încerce politica opusă: de a forţa muncitorul, prin reducerea plăţii în acord, să lucreze mai mult pentru a câştiga aceeaşi sumă ca înainte. În ochii unui observator superficial, salariile mici şi profiturile mari par şi azi corelate; tot ce se cheltuieşte cu salariile pare să implice o reducere corespunzătoare a profiturilor. Pe drumul acesta capitalismul s-a angajat de nenumărate ori, încă de la

începuturile sale. Vreme de secole, s-a crezut cu tărie că salariile mici sunt productive, adică sporesc rezultatele materiale ale muncii; după cum spunea cu mult timp în urmă Pieter de la Cour (în spiritul calvinismului, aşa cum vom vedea), oamenii muncesc numai pentru că sunt săraci şi atât timp cât sunt săraci.

Dar eficacitatea acestei metode aparent atât de eficiente are limitele ei.13 Desigur, prezenţa unui surplus de populaţie care să poată fi angajat ieftin de pe piaţa forţei de muncă este o necesitate pentru dezvoltarea capitalismului. Dar, deşi o armată de rezervă numeroasă poate, în anumite cazuri, să favorizeze expansiunea sa cantitativă, îi stopează dezvoltarea calitativă, mai ales când e vorba despre trecerea la tipuri de întreprindere care se folosesc mai intensiv de mâna de lucru. Salariile mici nu sunt în niciun fel identice cu mâna de lucru ieftină. Dintr-un punct de vedere pur cantitativ, eficienţa muncii descreşte la un salariu insuficient pe plan psihologic, ceea ce pe termen lung ar putea însemna chiar supravieţuirea celor nepotriviţi. În prezent, ţăranul obişnuit din Silezia seceră, atunci când se străduieşte pe deplin, puţin mai mult de două treimi din cât seceră omologul său mai bine plătit şi hrănit din Pomerania sau Mecklenburg, iar polonezul, cu cât vine mai din est, realizează progresiv mai puţin decât germanul. Salariile nu dau rezultate nici chiar din perspectiva pur afaceristă, oriunde se pune problema producerii unor bunuri care necesită orice fel de mână de lucru calificată, folosirea unor maşini scumpe care se defectează uşor sau, în general, oriunde se impune multă atenţie ori iniţiativă. Aici, salariile mici nu folosesc la nimic, iar efectul lor este opus celui

Intenţionat. Căci absolut indispensabil nu e doar un

simţ dezvoltat al responsabilităţii, ci, în general, şi o atitudine care, cel puţin în timpul programului de lucru, să fie eliberată de calculele continue despre cum poate fi câştigat salariul obişnuit cu un maximum de confort şi un minimum de străduinţă. Dimpotrivă, munca trebuie să fie înfăptuită ca şi când ar fi un scop absolut în sine, o vocaţie. Dar o asemenea atitudine nu este în niciun caz un produs al naturii. Nu poate fi generată doar prin salariile mici sau prin cele ridicate, ci poate fi numai produsul unui proces de educaţie îndelungat şi dificil. În zilele noastre, capitalismul, o dată întronat, îşi poate recruta forţa de muncă în toate ţările industrializate cu o uşurinţă comparabilă. În trecut, aceasta era de fiecare dată o problemă extrem de complicată.14 Şi chiar şi astăzi nu ar reuşi, probabil, fără sprijinul unui aliat puternic care, aşa cum vom vedea în continuare, a fost disponibil în perioada dezvoltării sale. Ceea ce dorim să spunem poate fi iarăşi explicat cel mai bine cu ajutorul unui exemplu. În zilele noastre, forma de muncă tradiţională înapoiată este exemplificată foarte des de femeile muncitoare, mai ales de cele necăsătorite. Aproape toţi cei care angajează fete, de pildă fete germane, se plâng că sunt aproape cu totul incapabile şi nedoritoare să renunţe la metodele de lucru moştenite sau învăţate odinioară în favoarea unora mai eficiente, că nu reuşesc să se adapteze la noile metode, să înveţe şi să-şi concentreze inteligenţa ori chiar s-o folosească. Explicaţiile privind posibilitatea de a-şi uşura munca, mai presus de toate mai profitabilă pentru ele însele, întâmpină în general o lipsă totală de înţelegere. Creşterea plăţii în acord nu are niciun efect în faţa zidului obişnuinţei. În general, lucrurile se petrec altfel, iar faptul acesta este extrem de important din punctul nostru de vedere, doar în cazul fetelor care au un fond religios specific, mai ales unul pietist. Auzim adesea, iar

cercetările statistice o confirmă15, că membrii acestui grup au, de departe, cele mai bune şanse de obţinere a unei educaţii economice. În cazul acesta, capacitatea de concentrare mentală, ca şi simţul absolut esenţial de obligaţie faţă de locul de muncă, sunt combinate adesea cu o economie strictă, care calculează

posibilitatea câştigurilor mari, şi cu un autocontrol rece şi o cumpătare care sporesc enorm performanţele. Aceşti factori oferă baza cea mai propice pentru conceperea muncii ca un scop în sine, ca o vocaţie necesară pentru capitalism: şansele de a depăşi tradiţionalismul sunt mai mari dacă se fundamentează pe educaţia religioasă. Această observaţie asupra capitalismului din prezent16 sugerează că merită să ne întrebăm cum a putut apărea conexiunea dintre adaptabilitatea la capitalism şi factorii religioşi în zorii dezvoltării capitalismului, Căci faptul că erau prezenţi chiar şi atunci, cam în aceeaşi formă, poate fi dedus din numeroase elemente. De pildă, respingerea şi persecuţiile cu care erau trataţi în secolul al XVIII-lea muncitorii metodişti de către tovarăşii lor nu erau doar rezultatul excentricităţilor lor religioase, nici măcar nu li se datorau în principal acestora; în Anglia se văzuseră mulţi din aceştia, şi încă şi mai ciudaţi. Atitudinea negativă era generată, după cum o atestă distrugerile repetate ale uneltelor lor, menţionate în mod repetat în relatări, de determinarea lor specifică de a munci, după cum am spune astăzi.

Totuşi, să ne întoarcem în prezent, şi de data aceasta la întreprinzător, pentru a clarifica înţelesul tradiţionalismului în cazul său.

În scrierile sale despre geneza capitalismului, Sombart17 * afirmă că satisfacerea nevoilor şi dobândirea

câştigului sunt cele două principii călăuzitoare ale istoriei economice. În primul caz, obţinerea bunurilor necesare pentru satisfacerea nevoilor personale, în cel de-al doilea – o luptă pentru profit eliberată de limitele impuse de nevoi reprezintă scopurile ce controlează forma şi direcţia activităţii economice. Ceea ce el numeşte economia trebuinţelor pare, la prima vedere, identic cu ceea ce

— Werner Sombart (1863 – 1941) – economist german care a încorporat principiile marxiste, ultraconservatorismul şi teoriile naziste în scrierile sale despre capitalism. Deşi într-o abordare metodologică marxistă, *Der moderne Kapitalismus* (1902), ca şi celelalte lucrări istorice despre clase şi evoluţia societăţii, exprimă convingerea lui Sombart potrivit căreia capitalismul este capabil de transformare şi ameliorare (n. red.).

este descris aici drept tradiţionalism economic. Ar putea fi aşa. În cazul în care conceptul de trebuinţe ar fi limitat la nevoile tradiţionale. Dar, dacă nu „se face această limitare, un număr de tipuri economice care trebuie considerate capitaliste potrivit definiţiei capitalului pe care Sombart o dă în altă parte a lucrării sale18 ar fi excluse din categoria economiei achizitive şi incluse în aceea a economiei trebuinţelor. Întreprinderile menţinute în funcţiune de întreprinzătorii privaţi prin utilizarea capitalului (bani sau bunuri cu o valoare bănească) pentru a obţine un profit, prin cumpărarea mijloacelor de producţie şi vânzarea produsului, adică întreprinderile neîndoielnic capitaliste, pot avea în acelaşi timp un caracter tradiţionalist. Acesta a fost nu doar un caz ocazional, nici chiar în istoria economică modernă, ci a reprezentat mai degrabă regula, cu întreruperi permanente din partea cuceririlor repetate şi din ce în ce

mai puternice ale spiritului capitalist. E adevărat, forma capitalistă a unei întreprinderi şi spiritul în care este condusă se află, în general, într-o anumită relaţie, dar nu neapărat într-una de interdependenţă. Cu toate acesta, folosim provizoriu expresia „spirit al capitalismului” (modern) 19 pentru a descrie acea atitudine care caută profitul raţional şi sistematic în maniera pe care am ilustrat-o cu exemplul lui Benjamin Franklin. Avem, în acest sens, justificarea faptului istoric că acea mentalitate şi-a găsit cea mai potrivită exprimare în întreprinderea capitalistă, în timp ce, pe de ajtă parte, întreprinderea şi-a extras cea mai adecvată forţă motrice din spiritul capitalismului.

Dar cele două pot foarte bine să apară separat. Benjamin Franklin era impregnat de spiritul capitalismului într-o perioadă în care afacerea sa tipografică nu se deosebea, ca formă, de nicio altă întreprindere meşteşugărească. Şi vom vedea că la începutul epocii moderne întreprinzătorii capitalişti din aristocraţia comercială nu erau în niciun caz singurii sau principalii exponenţi ai atitudinii pe care am numit-o aici spiritul capitalismului.20 Păturile în ascensiune ale claselor industriale mijlocii-inferioare erau implicate într-o măsură mult mai mare. Chiar şi în secolul al XIX-lea, reprezentanţii săi clasici nu erau

 domnii eleganţi din Liverpool şi Hamburg, cu averile lor comerciale transmise din generaţie în generaţie, ci parveniţii realizaţi prin propriile puteri din Manchester şi Westfalia. care se ridicau adesea din condiţii foarte modeste. Şi în secolul al XVI-lea situaţia era similară; industriile care au apărut în perioada aceea au fost, în cea mai mare parte, create de parveniţi.21

Administrarea unei bănci, de exemplu, a unei afaceri

de export cu ridicata, a unui sistem extins de desfacere cu amănuntul sau a unei mari întreprinderi care să comercializeze lucrurile produse la domiciliu este, cu siguranţă, posibilă doar sub forma întreprinderii capitaliste. Cu toate acestea, operaţiunile descrise pot fi desfăşurate într-un spirit tradiţionalist. De fapt, afacerile unei mari bănci emitente nu pot fi conduse într-un alt mod. Comerţul exterior din toate epocile s-a bazat pe monopolurile şi privilegiile legale cu un caracter strict tradiţional. În comerţul cu amănuntul – şi aici nu e vorba de oamenii mărunţi, lipsiţi de capital, care strigă necontenit cerând ajutorul guvernului – revoluţia care pune capăt vechiului tradiţionalism este încă în plină efervescenţă. Acelaşi tip de evoluţie a distrus vechiul sistem de producţie la domiciliu, cu care munca modernă la domiciliu e înrudită numai prin formă. Cum are loc această revoluţie şi care este semnificaţia ei se poate arăta printr-un nou exemplu concret, cu toate că lucrurile acestea sunt atât de familiare.

Până spre mijlocul secolului trecut, viaţa unui producător ce folosea munca la domiciliu era, cel puţin în numeroase ramuri ale industriei textile de pe continent22, deosebit de confortabilă, după standardele de azi. Ne putem imagina că lucrurile se petreceau cam aşa: ţăranii veneau în oraşul antreprenorului cu pânza, adesea (în cazul inului) făcută în principal sau integral din materia primă pe care ei înşişi o produseseră, şi, după o evaluare atentă, deseori oficială a calităţii, primeau preţul obişnuit. Clienţii întreprinzătorului, pentru pieţe aflate la o distanţă apreciabilă, erau intermediari care se deplasau până la el; în general, nu urmăreau eşantioanele, ci căutau calităţile tradiţionale, şi cumpărau din depozitul lui său. cu mult timp înainte de livrare, dădeau comenzi care, probabil, erau transferate la rândul lor

ţăranilor. Contactarea personală şi atragerea clienţilor aveau loc, dacă aveau, numai la intervale mari de timp. Altfel, corespondenţa era suficientă, deşi trimiterea de mostre a început să câştige lent teren. Numărul orelor de lucru era scăzut, poate cinci-şase pe zi, uneori mult mai puţin; în sezonul de vârf, dacă acesta exista, erau mai multe. Câştigurile erau moderate; destul pentru a duce o viaţă respectabilă şi, în vremurile bune, pentru a pune puţin deoparte. În ansamblu, relaţiile dintre concurenţi erau relativ bune, existând în general un acord în privinţa principiilor de bază ale afacerii. O vizită zilnică şi prelungită la tavernă, adesea cu multă băutură, şi un cerc plăcut de prieteni făceau viaţa confortabilă şi tihnită.

Forma de organizare era capitalistă în fiecare aspect al ei; activitatea întreprinzătorului avea un caracter pur de afaceri; folosirea capitalului, rulat în afacere, era indispensabilă; şi, în sfârşit, aspectul obiectiv al procesului economic, contabilitatea, era raţional. Dar era o afacere tradiţionalistă, dacă ţinem cont de spiritul care-l anima pe întreprinzător: modul tradiţional de trai, rata tradiţională a profitului, cantitatea tradiţională de muncă, maniera tradiţională de reglementare a relaţiilor cu mâna de lucru şi cercul 1 esenţialmente tradiţional al clienţilor, precum şi modalitatea de a atrage clienţi noi, toate acestea dominau desfăşurarea afacerii, s-ar putea spune că se aflau la baza *etosului* acestui grup de oameni de afaceri.

La un moment dat, această tihnă a fost distrusă dintr-odată şi adesea complet, fără vreo schimbare esenţială a formei de organizare, cum ar fi trecerea la o fabrică unificată, la maşinile de ţesut etc. Ceea ce s-a întâmplat a fost, dimpotrivă, nu mai mult decât atât: un tânăr dintr-una din familiile care comercializau bunurile produse la domiciliu a început să meargă prin ţară, să aleagă cu grijă

ţesătorii pe care urma să-i angajeze, a sporit cu mult rigoarea supervizării muncii acestora şi astfel i-a transformat din ţărani în muncitori. Pe de altă parte, a început să-şi schimbe metodele de marketing mergând, pe cât posibil, direct la consumatorul final, a luat detaliile în seama sa, i-a solicitat personal pe clienţi, vizitându-i în fiecare an şi, mai presus de

toate, a adaptat calitatea produsului direct la nevoile şi dorinţele lor. În acelaşi timp, a început să introducă principiul preţurilor mici şi rulajului mare. Se repeta ceea ce pretutindeni şi întotdeauna este rezultatul unor asemenea procese de raţionalizare: cei care nu procedau la fel trebuia să iasă din afaceri. Starea idilică s-a prăbuşit sub presiunea unei lupte concurenţiale aprige şi s-au făcut averi respectabile, care nu au fost transferate în depozite care să aducă dobândă, ci reinvestite permanent în afacere. Vechea atitudine tihnită şi confortabilă faţă de viaţă a lăsat loc unei austerităţi dure în care unii participau şi ajungeau în vârf pentru că nu doreau să consume, ci să câştige, pe când ceilalţi, care voiau să menţină vechile obiceiuri, erau forţaţi să-şi micşoreze consumul.23

Şi, faptul cel mai important în astfel de cazuri, nu fluxul de bani investiţi în industrie a provocat această revoluţie – într-un număr de cazuri pe care le cunosc, întregul proces revoluţionar a fost pus în mişcare cu un capital în valoare de câteva mii, împrumutat de la cunoştinţe – ci noul spirit, spiritul capitalismului modern. Forţele motrice ale extinderii capitalismului modern nu se regăsesc în originea sumelor disponibile în scopuri

capitaliste, ci, mai presus de toate, în dezvoltarea spiritului capitalismului. Acolo unde apare şi se poate manifesta, îşi produce propriul capital şi resursele monetare ce vor deveni mijloace pentru scopurile sale, dar procesul invers nu este valabil.24 în general, intrarea sa în scenă nu a fost paşnică. Un val de neîncredere, uneori de ură, de indignare morală s-a opus în mod regulat primilor inovatori. Adesea – cunosc câteva cazuri de felul acesta – au fost ticluite legende despre pete misterioase din trecutul lor. Este foarte uşor să nu se recunoască faptul că numai un caracter neobişnuit de puternic ar putea salva un întreprinzător de tip nou de pierderea autocontrolului şi de naufragiul moral şi economic. Mai mult, în afară de claritatea viziunii şi capacitatea de acţiune, numai prin virtutea unor calităţi etice extrem de bine definite şi dezvoltate i-a fost posibil acestuia să obţină încrederea, absolut indispensabilă, a clienţilor şi muncitorilor. Nimic altceva nu i-ar fi putut da tăria de a depăşi nenumăratele obstacole şi. mai ales capacitatea de munca infinit mai intensă care i se cere întreprinzătorului modern. Dar acestea sunt calităţi etice de un tip destul de diferit faţade cele adaptate tradiţionalismului din trecut.

De regulă, nici speculanţii îndrăzneţi-şi lipsiţi de scrupule, aventurieri economici pe care-i întâlnim în toate perioadele istoriei economice, nici marii financiari nu au fost cei care au câştigat din această schimbare, puţin vizibilă, dar, cu toate acestea, atât de decisivă pentru impregnarea vieţii economice cu noul spirit. Dimpotrivă, cei care au câştigat erau oameni crescuţi la şcoala grea a vieţii, calculaţi şi îndrăzneţi în acelaşi timp, înainte de orice temperaţi şi vrednici de încredere, iscusiţi şi cu totul devotaţi afacerii lor, cu opinii şi principii strict burgheze.

Am fi tentaţi să credem că aceste calităţi morale personale nu au nici cea mai mică legătură cu vreo

maximă etică, fără a mai vorbi de ideile religioase, ci relaţia esenţială dintre ele ar fi negativă. Capacitatea de a se elibera de tradiţia comună, un fel de iluminare liberală, pare să fie cea mai potrivită bază pentru succesul unui om de afaceri. Iar în prezent aşa se şi petrec lucrurile. În general, lipseşte orice relaţie dintre credinţele religioase şi comportament, iar acolo unde există vreuna, cel puţin în Germania, tinde să fie negativă. În zilele noastre, oamenii impregnaţijxi spiritul capitalismului sunt înclinaţi spre indiferenţă, dacă nu ostilitate faţă de Biserică. Gândul plictiselii pioase din Paradis e prea puţin atrăgător pentru firile lor active; religia le pare o modalitate de a îndepărta oamenii de la muncă. Dacă îi întrebi care e semnificaţia activităţii lor neobosite, de cexiu sunt niciodată mulţumiţi cu ceea ce au. apărând atât de absurzi dintr-o perspectivă orientată spre viaţa lumească, ar replica probabil, dacă ar cunoaşte cumva răspunsul: „Pentru a le oferi ceva copiilor şi nepoţilor mei”. Dar un răspuns mai frecvent şi, de vreme ce motivul nu le e specific lor, ci era la fel de eficace pentru tradiţionalişti, mai corect ar fi acela că afacerea, cu munca ei continuă, a devenit o parte necesară a vieţilor lor. De fapt. aceasta e singura motivaţie posibilă, dar în acelaşi timp exprimă ceea ce

 din punctul de vedere al fericirii personale, atât de iraţional în acest mod, de viaţă, în care omul există de dragul afacerii sale, în loc să fie invers.

Desigur, dorinţa de putere şi recunoaştere pe care o aduce faptul de a fi bogat are rolul său. După ce imaginaţia unui întreg popor s-a îndreptat odată spre măreţia pur cantitativă, ca în Statele Unite, romantismul acesta al numerelor exercită o atracţie irezistibilă asupra poeţilor din rândurile oamenilor de afaceri. Altfel, în general nu adevăraţii conducători, şi în special nu întreprinzătorii

care au permanent succes sunt atraşi de o asemenea grandoare. În particular, istoria tipică a familiilor capitaliste parvenite germane, caracterizată prin cumpărarea unor domenii şi titluri nobiliare, prin încercarea fiilor de a-şi camufla, prin comportament, originea socială la universitate şi în corpul de ofiţeri, este un produs al decadenţei târzii. Tipul ideal25 al întreprinzătorului capitalist, aşa cum a fost reprezentat chiar şi în Germania de unele exemple ocazionale ieşite din comun, nu are nicio legătură cu asemenea căţărători pe scara socială, mai mult sau mai puţin rafinaţi. El evită ostentaţia şi cheltuielile ce nu sunt necesare, după cum evită să se bucure conştient de puterea sa şi e jenat de semnele făţişe de recunoaştere socială pe care le primeşte. Cu alte cuvinte, şi va trebui să cercetăm semnificaţia istorică a acestui fapt important, modul său de viaţă se deosebeşte printr-o anumită tendinţă ascetică, aşa cum reiese destul de limpede din predica lui Franklin pe care am citat-o. Pentru el nu e o excepţie, ci o regulă să aibă un soi de modestie care este, în esenţă, mai onestă decât rezerva pe care o recomandă cu atâta şiretenie Franklin. El nu obţine nimic din averea lui pentru sine, în afară de sentimentul iraţional că şi-a făcut bine treaba.

Dar exact acesta este lucrul care pare omului precapitalist atât de misterios şi de neînţeles, atât de nevrednic şi demn de dispreţuit. Faptul că cineva ar putea să facă din el singurul scop al muncii sale de-o viaţă, ducând cu sine în mormânt o mare cantitate de bani şi bunuri, i se pare explicabil doar ca produsul unui instinct pervers, *auri sacra fames*.

În prezent, sub oblăduirea instituţiilor noastre politice, juridice şi economice individualiste, cu forme de organizare şi o structură generală specifice ordinii noastre

economice, acest spirit al capitalismului poate fi înţeles, după cum s-a spus, pur şi simplu ca un rezultat al adaptării. Sistemul capitalist are atâta nevoie de acest devotament faţă de chemarea de a face bani, care este o atitudine faţă de bunurile materiale atât de potrivită acestui sistem, atât de intim legată de condiţiile de supravieţuire în lupta economică pentru existenţă, încât în zilele noastre nu se mai poate pune problema unei conexiuni necesare dintre acea manieră achizitivă de viaţă şi vreo *Weltanschauung*. De fapt, nu mai are nevoie de sprijinul vreunor forţe religioase şi simte că încercările religiei de a influenţa viaţa economică, în măsura în care acestea mai pot fi resimţite, sunt o imixtiune la fel de nejustificată ca şi reglementarea impusă de stat. În asemenea împrejurări, interesele comerciale şi sociale ale oamenilor tind, într-adevăr, să le determine opiniile şi atitudinile. Cel care nu-şi adaptează modul de viaţă la condiţiile succesului capitalist trebuie să se scufunde, sau cel puţin nu se poate înălţa. Dar acestea sunt fenomene ale unei perioade în care capitalismul modern a devenit dominant şi s-a eliberat de vechile sale puncte de sprijin. Dar, aşa cum odinioară a putut distruge vechile forme de reglementare medievală a vieţii economice numai în alianţă cu puterea în creştere a statului modern, se prea poate, o spunem provizoriu, ca acelaşi lucru să fie valabil pentru relaţiile sale cu forţele religioase. Dacă aşa s-a întâmplat şi în ce sens, este sarcina noastră să cercetăm. Căci, nu e necesar să o mai demonstrăm, conceperea câştigării de bani ca scop în sine. ca o vocaţie era contrară simţămintelor etice ale unor epoci întregi. Dogma De-o *plăcere vix potest** încorporată în dreptul canonic şi aplicată activităţilor negustorului, şi care pe vremea aceea (ca şi pasajul din Evanghelii despre dobândă) 26 era considerată adevărată, ca şi caracterizarea făcută de Sf.

Toma dorinţei de câştig ca

— Cu greu i-ar putea plăcea lui Dumnezeu (în latină în original) (n.tr.).

62

Etica protestanta şi spiritul capitalismului *turpitudo*” (termen ce includea chiar şi obţinerea inevitabila de profit, justificată deci din punct de vedere etic), conţineau deja un grad înalt de concesie din partea doctrinei catolice către puterile financiare cu care Biserica avea relaţii politice atât de strânse în oraşele italiene27, în comparaţie cu radicalismul mult mai puternic al vederilor anticrematiste împărtăşite de unele cercuri la fel de largi. Dar chiar şi acolo unde doctrina se acomoda mai bine cu faptele, ca în cazul lui Antonio din Florenţa**, nu a fost niciodată cu adevărat depăşit sentimentul că activitatea orientată spre câştig de dragul câştigului era în esenţă un *pudendum** * * ce trebuia să fie tolerat numai din cauza necesităţilor inalterabile ale vieţii de pe lumea aceasta. Unii moralişti ai vremii, mai ales cei din şcoala nominalistă, au acceptat ca inevitabile formele dezvoltate ale afacerii capitaliste şi au încercat să le justifice, mai ales comerţul, ca fiind necesare. Puteau privi, deşi nu fără contradicţii, *industria** * ** ca pe o sursă legitimă de profit, şi de aceea fără obiecţii din punct de vedere etic. Dar doctrina dominantă respingea spiritul câştigului capitalist ca *turpitudo*, sau cel puţin nu-i putea da o confirmare etică. O atitudine etică precum aceea a lui Benjamin Franklin ar fi fost pur şi simplu de neconceput. Aceasta era, mai presus de toate, atitudinea cercurilor capitaliste însele. Munca lor de o viaţă era, atât timp cât rămâneau ataşaţi de tradiţia Bisericii, în cel mai bun caz ceva indiferent din punct de *vedere* moral. Era tolerată, dar, chiar dacă numai din cauza riscului permanent de a avea ciocniri cu doctrina Bisericii în privinţa camerei, reprezenta un element

periculos pentru mântuire. Aşa cum arată izvoarele istorice, sume considerabile se îndreptau, la moartea bogătaşilor, spre instituţiile religioase pentru răscumpărarea păcatelor, uneori

— Josnicie, necuviinţă (în latina în original) (n.tr.).

** Antonio Brucioli (1495 – 1566) – umanist italian, traducător al Bibliei în italiană (motiv pentru care a fost judecat de Inchiziţie sub acuzaţia de luteranism) şi susţinător al doctrinei protestante (n. red.).

* * * Faptă ruşinoasă (în latină în original) (n.tr.).

* * ** Hărnicie, efort sistematic (în latină în original) (n.tr.).

ajungând chiar la foştii debitori, compensând *uşura** ce le fusese luată pe nedrept. Lucrurile se petreceau altfel, ca şi ereziile şi alte tendinţe privite cu dezaprobare, numai în acele părţi ale aristocraţiei comerciale care se emancipaseră deja de tradiţie. Dar chiar şi scepticii şi oamenii indiferenţi faţă de Biserică se reconciliau adesea cu ea prin daruri, deoarece doreau să se asigure cumva în raport cu neprevăzutul vieţii de apoi sau (cel puţin aşa susţine un punct de vedere ulterior. îmbrăţişat de mulţi) pentru că o supunere din afară la poruncile Bisericii era insuficientă pentru a asigura mântuirea.28 Aici iese limpede la lumină caracterul amoral sau imoral al acţiunii lor, în opinia participanţilor înşişi.

Cum a putut activitatea, care era cel mult tolerată etic, să se transforme într-o vocaţie în sensul dat de Benjamin Franklin? Faptul care trebuie explicat istoric este acela că în cel mai dezvoltat centru capitalist al vremii, în Florenţa secolelor al XIV-lea şi al XV-lea, piaţa monetară şi de capital a tuturor marilor puteri politice, această atitudine era considerată nejustificabilă din punct de *vedere* etic, sau cel mult putea fi tolerată. Dar în micile

comunităţi burgheze din Pennsylvania secolului al XVIII-lea, unde, din simpla lipsă a banilor, afacerile riscau să revină la stadiul de troc, unde nu se vedea nicio urmă de întreprindere mare, unde nu se puteau găsi decât bănci în stare incipientă, acelaşi lucru era considerat esenţa comportării morale, fiind chiar impus în numele datoriei. A vorbi aici de o reflectare a condiţiilor materiale în suprastructura ideală ar fi o aberaţie. Care era fondul de idei ce putea determina ca activitatea îndreptată aparent exclusiv spre profit să devină o vocaţie faţă de care individul simte că are o obligaţie etică? Ideea aceasta a conferit modului de viaţă al noului întreprinzător temeiul şi justificarea etică.

Prin observaţii adesea judicioase, s-a făcut încercarea, mai ales de către Sombart, de a identifica raţionalismul economic „drept trăsătura principală a vieţii economice moderne luate ca întreg. Fără îndoială, este un fapt justificat, dacă prin aceasta se înţelege

— Dobândă (în latină în original) (n.tr.).

extinderea productivităţii muncii care, prin subordonarea procesului de producţie unor puncte de vedere ştiinţifice, – s-a eliberat din dependenţa faţă de limitările organice naturale ale individului uman. Procesul acesta de raţionalizare a organizării tehnice şi economice determină, neîndoielnic, o parte importantă din idealurile de viaţă ale societăţii burgheze moderne. Munca în slujba unei organizări raţionale pentru aprovizionarea omenirii cu bunuri materiale le-a părut dintotdeauna, cu siguranţă, reprezentanţilor spiritului capitalist unul dintre cele mai importante scopuri ale vieţii active. De exemplu, ajunge să citim relatarea lui Franklin despre eforturile sale în domeniul îmbunătăţirilor comunale din Philadelphia pentru a înţelege acest adevăr evident. Iar bucuria şi mândria de

a fi oferit locuri de muncă unui mare număr de oameni, de a fi jucat un rol în progresul economic al oraşului său de baştină în sensul mărimii populaţiei şi volumului schimburilor comerciale, pe care capitalismul le asocia cu termenul progres, toate aceste lucruri fac parte, în mod evident, din satisfacţiile specifice şi neîndoielnic idealiste ale vieţii, în opinia oamenilor de afaceri moderni. La fel, una dintre caracteristicile fundamentale ale economiei capitaliste este aceea că e raţionalizată pe baza unui calcul riguros, îndreptat cu prevedere şi precauţie spre succesul economic căutat, totul fiind într-un contrast izbitor cu traiul ţăranului, orientat spre satisfacerea nevoilor minime, şi cu tradiţionalismul privilegiat al meşteşugarului membru al breslei, ori cu capitalismul aventurierilor, orientat spre exploatarea oportunităţilor politice şi speculaţia iraţională.

Aşadar, ar putea părea că dezvoltarea spiritului capitalismului se înţelege cel mai bine ca o parte a dezvoltării raţionalismului ca întreg, şi ar putea fi dedusă din poziţia fundamentală a raţionalismului în privinţa problemelor de bază ale vieţii. În acest sens, protestantismul ar trebui să fie luat în considerare numai în măsura în care a constituit o etapă anterioară dezvoltării unei filosofii pur raţionaliste. Dar orice încercare serioasă de a susţine această teză dovedeşte limpede că un asemenea mod simplu de a pune problema nu este valabil, pur şi simplu din cauză că evoluţia istorică a raţionalismului nu urmează în niciun caz linii paralele în diferitele compartimente ale vieţii. Raţionalizarea dreptului privat.

de exemplu, dacă este privită ca o simplificare logică şi o rearanjare a conţinutului dreptului, a fost atinsă în cel mai înalt grad cunoscut până în prezent în dreptul roman,

la sfârşitul epocii antice. Dar a rămas nedezvoltată în unele dintre ţările cu nivelul cel mai înalt de raţionalizare economică, mai ales în Anglia, unde renaşterea dreptului roman a fost blocată de puterea marilor corporaţii juridice, în timp ce şi-a menţinut permanent supremaţia în ţările catolice din sudul Europei. Filosofia raţională lumească din secolul al XVIII-lea nu şi-a găsit locul doar în ţările cu o mare dezvoltare economică, şi nici măcar acolo nu a avut o poziţie predominantă. Chiar şi azi, doctrinele lui Voltaire sunt bunul comun al claselor superioare şi, ceea ce este practic mai important, al grupurilor din clasa mijlocie în ţările romano-catolice. În sfârşit, dacă prin raţionalismul practic se înţelege tipul de atitudine care priveşte şi judecă lumea în mod conştient, în termenii intereselor pământeşti ale ego-ului individual, atunci această perspectivă asupra vieţii a fost şi este trăsătura specifică a popoarelor cu *liberum arbitrium*. ca italienii şi francezii, care-l au în sânge. Dar ne-am încredinţat deja că nu acesta este solul în care a crescut predominant acea relaţie a omului cu vocaţia sa, ca misiune, care este necesară capitalismului. De fapt – iar această propoziţie simplă, care e adesea uitată, ar trebui să stea la începutul fiecărui studiu care tratează subiectul raţionalismului – viaţa poate fi raţionalizată din puncte de vedere fundamental diferite şi în direcţii extrem de diferite. Raţionalismul este un concept istoric care acoperă nenumărate lucruri diferite. Misiunea noastră va fi de a afla al cui copil intelectual era această formă concretă de gândire raţională, din care a crescut ideea vocaţiei şi devotamentului faţă de muncă în vocaţia respectivă; după cum am văzut, ideea aceasta este cu totul iraţională din perspectiva interesului egoist pur eudemonist, dar a fost şi este încă unul dintre elementele cele mai caracteristice ale culturii noastre capitaliste. Aici suntem interesaţi în special de originea elementului

iraţional care sălăşluieşte în această concepţie despre vocaţie, ca şi în oricare alta.

În latină în original (n.tr.).

3

CONCEPŢIA LUI LUTHER DESPRE VOCAŢIE

Sarcina cercetării

Putem spune, fără teama de a greşi, că termenul german *Beruf* şi, poate încă şi mai clar, cel englez *calling* sugerează o concepţie religioasă, aceea a unei misiuni trasate de Dumnezeu. Cu cât se pune mai mult accentul pe cuvântul respectiv într-un caz concret, cu atât mai evidentă este conotaţia. Iar dacă trasăm istoria termenului prin limbile civilizate, reiese că nici popoarele predominant catolice, nici cele din Antichitatea clasică1 nu au posedat vreo expresie cu o conotaţie similară pentru ceea ce cunoaştem drept vocaţie (în sensul unei misiuni de-a lungul întregii vieţi, un domeniu definit de lucru), în timp ce există astfel de cuvinte la toate popoarele predominant protestante. Se mai poate arăta că faptul acesta nu se datorează vreunei specificităţi etnice a limbilor cercetate. De exemplu, termenul *Beruf* nu este produsul unui spirit germanic, ci, în înţelesul său modern, el provine din traducerile biblice prin spiritul traducătorului, nu acela al originalului.2 În traducerea Bibliei alcătuită de Luther, pare să fi fost folosit pentru prima dată în Iisus Sirah (11, 20 şi 21) exact în sensul nostru modern.3 Apoi, a intrat cu înţelesul actual în vorbirea de zi cu zi a tuturor popoarelor protestante, în timp ce anterior nu se putea găsi nici măcar o sugestie a acestui sens în literatura laică a vreunuia dintre ele, şi chiar în scrierile religioase.

67

după câte am descoperit, se găseşte doar la unul dintre misticii germani a cărui influenţă asupra lui Luther

e bine cunoscută.

Ca şi sensul cuvântului, ideea e nouă, produs al Reformei. Faptul acesta poate fi presupus ca în general cunoscut. E adevărat că anumite sugestii de valorizare pozitivă a activităţii de rutină, care e conţinută în această concepţie a vocaţiei, existaseră deja în Evul Mediu, şi chiar şi la sfârşitul Antichităţii elenistice. Vom discuta despre acestea mai târziu. Dar cel puţin un lucru era neîndoielnic nou: valorizarea îndeplinirii datoriei în treburile plmânteşti ca forma cea mai înaltă pe care o putea lua activitatea morală a individului. Faptul acesta a conferit inevitabil activităţii lumeşti, de zi cu zi, o semnificaţie religioasă, şi a creat prima dată. conceptul de vocaţie în acest sens. Astfel, concepţia asupra vocaţiei aduce la lumină dogma centrală a tuturor cultelor protestante, pe care împărţirea catolică a preceptelor etice în *praecepta* şi *consilia* o respinge. Singurul mod de a trăi acceptabil pentru Dumnezeu nu consta în transcenderea moralităţii lumeşti în ascetismul monastic, ci în îndeplinirea obligaţiilor impuse individului de poziţia sa în lume. Aceasta era chemarea lui.

Luther4 a dezvoltat concepţia aceasta în cursul primului deceniu al activităţii sale de reformator. La început, în armonie cu tradiţia predominantă a Evului Mediu, aşa cum era reprezentată, de pildă, de Toma din Aquino5, el considera activitatea mundană ca pe un lucru legat de cele trupeşti, deşi voit de Dumnezeu. Este condiţia naturală indispensabilă a unei vieţi trăite în credinţă, însă, în sine, ca şi mâncatul şi băutul, este neutră din punct de vedere moral.6 Dar, odată cu dezvoltarea concepţiei de *sola fi de** în toate consecinţele ei, şi cu apariţia rezultatului ei logic, opoziţia din ce în ce mai accentuată faţă de *consilia evangelica* ale călugărilor catolici, considerate dictate ale diavolului, vocaţia a crescut în

importanţă. Nu numai căjviâţa-monastică nu are aproape nicio valoare ca mijloc de justificare în faţa lui Dumnezeu, dar, în viziunea lui Luther, renunţare

Jt este produsul egoismului

Numai prin credinţă (în latină în original) (n.tr.).

68 Etica protestantă şi spiritul capitalismului reprezentând o retragere din faţa obligaţiilor temporale. În schimb, munca în numele unei vocaţii îi pare expresia deplină a dragostei frăţeşti. El dovedeşte faptul acesta prin observaţia „că diviziunea muncii îl forţează pe fiecare individ să muncească pentru alţii, dar punctul său de vedere este extrem de naiv, formând un contrast aproape grotesc cu bine cunoscutele afirmaţii ale lui Adam Smith pe aceeaşi temă.7 Totuşi, această justificare, care este, evident, în mod esenţial scolastică, dispare curând din nou, şi rămâne, din ce în ce mai accentuată, afirmaţia că îndeplinirea îndatoririlor pământeşti este, în toate împrejurările, singurul mod de a trăi acceptabil pentru Dumnezeu. Numai aceasta este voia lui Dumnezeu, şi de aceea fiecare vocaţie legitimă are exact aceeaşi valoare în ochii lui Dumnezeu8.

Este dincolo de orice îndoială, ba poate fi considerat chiar o platitudine faptul că această justificare morală a activităţii pământeşti a fost unul dintre cele mai importante rezultate ale Reformei.9 Această atitudine este extrem de îndepărtată de profunda ură pe care o arăta Pascal, în toate stările sale contemplative, faţă de orice activitate lumească, despre care era profund încredinţat că putea fi înţeleasă numai prin prisma vanităţii sau a lipsei de isteţime.10 Şi e încă şi mai diferită de compromisul utilitarist liberal cu lumea la care ajunseseră iezuiţii. Dar semnificaţia practică exactă a acestei realizări a protestantismului este mai degrabă simţită vag decât percepută limpede.

În primul rând, este necesar să subliniem că Luther nu poate fi revendicat de către spiritul capitalismului în sensul în care am folosit anterior termenul, sau, de fapt, în vreun sens oarecare. Cercurile religioase care sărbătoresc în prezent cu cel mai mare entuziasm marea realizare a Reformei nu sunt în niciun fel prietene ale capitalismului, iar Luther însuşi ar fi repudiat cu vigoare orice legătură cu un punct de vedere ca acela al lui Franklin. Desigur, nu putem considera protestele sale la adresa marilor negustori ai vremii, precum Fugger11, drept o dovadă în acest sens. Căci lupta împotriva poziţiei privilegiate, *de jure* sau *de facto*, a marilor companii de comerţ din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea poate fi comparată cel mai bine cu campania modernă contra monopolurilor

şi nu poate fi considerată ca fiind, în sine, expresia unui punct de vedere tradiţionalist. împotriva acestor oameni, împotriva lombarzilor, monopoliştilor, speculanţilor şi bancherilor patronaţi de Biserica Anglicană şi de regii şi parlamentele din Anglia şi Franţa, atât puritanii, cât şi hughenoţii duceau o luptă înverşunată.12 După bătălia de la Dunbar (septembrie 1650), Cromwell scria Parlamentului Lung: „Vă rog să reformaţi abuzurile tuturor profesiunilor: iar dacă este cumva vreuna care sărăceşte pe mulţi ca să îmbogăţească pe câţiva, aceea nu se potriveşte Commonwealth-ului”. Dar, cu toate acestea, îl vom găsi pe Cromwell urmând o linie de gândire destul de specific capitalistă.13 Pe de altă parte, numeroasele afirmaţii ale lui Luther împotriva camerei sau dobânzii sub orice formă dezvăluie o concepţie asupra naturii câştigului capitalist care, comparată cu aceea a scolasticismului târziu, este, din punct de vedere capitalist, în mod clar înapoiată.14 în special, desigur, doctrina sterilităţii banilor pe care o

respinsese deja Antonio din Florenţa.

Dar nu e necesar să intrăm în detalii, căci, mai presus de toate, consecinţele pe care le-a avut asupra conduitei lumeşti conceperea vocaţiei în sens religios erau pasibile de a primi interpretări destul de diferite. Efectul Reformei ca atare a fost doar acela că, în comparaţie cu atitudinea catolică, accentul moral pus pe munca organizată în virtutea unei vocaţii şi consfinţirea religioasă a acesteia erau mult mai intense. Modul în care avea să se dezvolte conceptul de vocaţie, care exprima această schimbare, depindea de evoluţia religioasă care avea loc de acum în diferitele biserici protestante. Autoritatea Bibliei, de la care Luther credea că derivase ideea de vocaţie, favoriza în ansamblu o interpretare tradiţionalistă. Vechiul Testament, în particular, deşi în cărţile prorocilor nu arăta vreo tendinţă de a depăşi moralitatea lumească, şi în alte părţi aceasta apărea doar în sugestii izolate, conţinea o idee religioasă similară în sensul cel mai tradiţionalist cu putinţă. Fiecare ar trebui să-şi ducă traiul aşa cum îi e dat şi să-i lase pe necredincioşi să umble după câştig. Acesta este înţelesul tuturor afirmaţiilor care se referă direct la activităţile lumeşti. Până la Talmud nu se poate găsi decât o atitudine parţial, dar nu

fundamental diferită. Atitudinea personală a lui Iisus este caracterizată, într-o puritate clasică, de rugăciunea tipică Orientului antic: „Dă-ne nouă astăzi pâinea cea de toate zilele”. Elementul de repudiere radicală a lumii, aşa cum e exprimat în *mamonas ţes adikias*, excludea posibilitatea ca ideea modernă de vocaţie să fie bazată pe autoritatea sa personală.15 în epoca apostolică, aşa cum este ea exprimată în Noul Testament, mai ales de Sf. Pavel, creştinii priveau activitatea lumească fie cu indiferenţă, fie măcar în mod esenţial tradiţionalist; căci acele prime

generaţii erau pline de speranţe escatologice. De vreme ce toţi aşteptau pur şi simplu venirea Domnului, nu aveau nimic altceva de făcut decât să rămână în starea şi cu ocupaţia lumească în care îi găsise chemarea Domnului, şi să muncească la fel ca înainte. Astfel, nu aveau să-şi împovăreze semenii cerându-le milostenia, ori, dacă o făceau, avea să dureze numai puţin timp. Luther a citit Biblia prin lentilele întregii sale atitudini; în cursul evoluţiei sale de pe la 1518 la 1530, această atitudine nu doar că a rămas tradiţionalistă, dar a devenit şi mai mult astfel.16

În primii ani ai activităţii sale ca reformator, întrucât credea că vocaţia aparţine în primul rând trupului, a fost dominat de o atitudine strâns legată, în privinţa formei activităţii lumeşti, de indiferenţa escatologică a Sf. Pavel, aşa cum fusese exprimată în 1 Cor. 7.17 Mântuirea se poate atinge pe orice drum al vieţii; în scurta peregrinare pe acest pământ nu e de niciun folos să se pună accentul pe forma ocupaţiei. Urmărirea unui câştig material dincolo de nevoile personale trebuie să apară, astfel, ca un simptom al lipsei de graţie, cu totul reprobabil, de vreme ce aparent poate fi obţinut numai pe seama altora.18 Pe măsură ce a devenit din ce în ce mai implicat în chestiunile lumeşti, Luther a ajuns să preţuiască mai mult munca. Dar în profesiunea concretă pe care o urma un individ vedea, într-o măsură din ce în ce mai mare, o poruncă anume a lui Dumnezeu cerând îndeplinirea acestor îndatoriri aparte pe care le impusese voinţa divină. Apoi, după conflictul cu Fanaticii şi tulburările ţărăneşti, ordinea istorică obiectivă a lucrurilor în care individul fusese plasat de către Dumnezeu devine pentru Luther, din ce în ce mai mult, o manifestare directă a voinţei

divine.19 Accentuarea din ce în ce mai puternică a

elementului providenţial, chiar şi în evenimentele particulare ale vieţii, a dus într-o măsură din ce în ce mai mare la o interpretare tradiţionalistă bazată pe ideea de Providenţă. Individul ar trebui să rămână o dată pentru totdeauna în starea şi vocaţia în care l-a plasat Dumnezeu, şi ar trebui să-şi restrângă activitatea lumească între limitele impuse de locul său stabilit în viaţă. În timp ce tradiţionalismul său economic era iniţial rezultatul indiferenţei pauline, mai târziu a devenit efectul unei credinţe din ce în ce mai intense în Providenţa divină20, care identifica obedienţa absolută faţă de voinţa lui Dumnezeu21 cu acceptarea absolută a lucrurilor aşa cum sunt. Pornind de la acest fond, pentru Luther era imposibil să stabilească o conexiune nouă sau fundamentală între activitatea lumească şi principiile religioase.22 Acceptarea purităţii doctrinei ca unic criteriu infailibil al Bisericii, care a devenit din ce în ce mai irevocabilă după luptele din anii ’20 ai secolului al XVI-lea, era suficientă în sine pentru a stopa dezvoltarea unor noi puncte de vedere în chestiunile etice.

Aşadar, pentru Luther conceptul de profesiune a rămas tradiţionalist.23 La el, profesiunea este ceva ce omul trebuie să accepte ca un dat divin, la care trebuie să se adapteze. Punctul acesta de vedere depăşea în greutate cealaltă idee prezentă, potrivit căreia munca în conformitate cu vocaţia era una dintre misiunile, sau mai degrabă singura misiune impusă de Dumnezeu.24 în evoluţia sa ulterioară, luteranismul ortodox a accentuat încă şi mai mult acest aspect. Astfel, deocamdată, singurul rezultat etic era negativ, îndatoririle lumeşti nu mai erau, subordonate celor ascetice, se predicau obedienţa faţă de autoritate şi acceptarea lucrurilor aşa cum sunt.25 Aşa cum se va arăta în discuţia noastră despre etica religioasă medievală, ideea de vocaţie în această formă luterană

fusese anticipată într-o măsură considerabilă de către misticii germani, mai ales de către Tauler, care a egalizat valorile ocupaţiilor religioase, respectiv lumeşti şi a valorizat mai puţin formele tradiţionale de practici ascetice26, bazându-se pe semnificaţia decisivă avută de absorbţia extatic-contemplativă a Duhului Sfânt de către suflet. Într-o

anumită măsura, luteranismul reprezintă un pas înapoi faţă de mistici, prin faptul că Luther, şi cu atât mai mult Biserica sa. În comparaţie cu misticii, subminaseră parţial fundamentele psihologice ale eticii raţionale. (Atitudinea mistică asupra acestei chestiuni este o reminiscenţă a psihologiei credinţei, provenită parţial de la pietişti, parţial de la quakeri.27) Aceasta exact din cauză că Luther nu putea decât să suspecteze tendinţa spre autodisciplină de crearea iluziei unei mântuiri automate; de aceea, el şi Biserica lui au fost forţaţi să o păstreze în fundal. Astfel, ideea de vocaţie în sens luteran are cel mult o importanţă îndoielnică pentru problemele de care suntem interesaţi. Acesta este lucrul pe care doream să-l stabilim aici.28 Dar nu înseamnă în niciun caz că forma luterană de înnoire a vieţii religioase nu a avut o semnificaţie practică pentru obiectele cercetării noastre, ci dimpotrivă. Numai că, evident, acea semnificaţie nu poate fi derivată direct din atitudinea lui Luther şi a Bisericii sale faţă de activitatea lumească, şi poate că nu este la fel de uşor de perceput ca legătura cu alte ramuri ale protestantismului. De aceea, e bine ca în continuare să ne îndreptăm spre acele forme în care se poate percepe, mai uşor decât în luteranism, o relaţie între viaţa practică şi motivaţia religioasă. Am atras deja atenţia asupra rolului de prim-plan jucat de calvinism şi sectele protestante în istoria dezvoltării capitaliste. Aşa

cum Luther a găsit un spirit diferit la Zwingli*, la fel s-a întâmplat şi cu succesorii săi spirituali în privinţa calvinismului. În plus, până în zilele noastre, catolicismul a considerat calvinismul drept oponentul său real. Faptul acesta poate fi explicat parţial pe baze strict politice. Deşi Reforma este de neconceput fără evoluţia religioasă personală a lui Luther. şi a fost influenţată spiritual mult timp de personalitatea acestuia, fără calvinism opera sa nu ar fi putut avea un succes concret permanent. Totuşi, motivul acestei

— Huldrych Zwingli (1484 – 1531) – cel mai important reprezentant al Reformei protestante din Elveţia. Ca şi Martin Luther. accepta autoritatea supremă a Scripturilor, dar o aplica mai riguros şi complet la toate doctrinele şi practicile (n. red.).

respingeri comune, din partea catolicilor şi luteranilor deopotrivă, se datorează, cel puţin în parte, specificităţilor etice ale calvinismului. O privire superficială arată că aici există o relaţie destul de diferită între viaţa religioasă şi activitatea lumească decât în cazul catolicismului sau luteranismului. Acest fapt este evident chiar şi în literatura motivată doar de factori religioşi. Să luăm, de exemplu, sfârşitul *Divinei Comedii*, unde poetul, aflat în Paradis, rămâne fără grai contemplând pasiv tainele lui Dumnezeu, şi să-l comparăm cu poemul care a ajuns să fie numit *Divina Comedie a Puritanismului*. Milton încheie ultimul cânt din *Paradisul pierdut*, după ce descrie *alungarea* din Paradis, după cum urmează:

Priviră ei în urmă şi văzură Cum toată partea dinspre răsărit A paradisului, odinioară *Lăcaşul lor cel fericit – se-arată De para cea vâlvăitoare-neînvinsă*: *Stăteau în poartă, chipuri de temut, în mâini cu armele dogoritoare. Firesc,*

vărsară lacrime atunci, Dar iute şi le şterseră; acum Le sta în faţă lumea – să-şi aleagă Un loc pentru odihnă-n ea, având Drept călăuză însăşi Providenţa. Şi mână-n mână ei, cu paşi înceţi, Nesiguri paşi, trecură prin Eden, Pe calea lor sihastră apucând.

Doar cu puţin timp în urmă. Mihail îi spusese lui Adam:

La ale tale cunoştinţe, tu Adaugă chiar fapte pe potrivă-ţi: Adaugă credinţa şi virtutea. Adaugă răbdarea, cumpătarea şi dragostea ce-n viitor va fi

Chemată milostenie, fiind
Ea sufletul a tot ce e pe lume:
Şi-atunci mult mai puţin vei fi-ntristat
Că paradisu-acesta-l părăseşti.
Având în tine însuţi un alt Rai
*Cu mult mai fericit decât acesta.**

Se simte imediat că această expresie puternică a atenţiei grave manifestate de puritan faţă de lume, acceptarea vieţii sale pe pământ ca o misiune, nu ar fi putut ieşi de sub pana unui scriitor medieval. Dar este la fel de puţin înrudită şi cu luteranismul, aşa cum este acesta exprimat, de pildă, în coralele lui Luther şi Paul Gerhard. Acum este sarcina noastră să înlocuim acest sentiment vag cu o formulare logică mai precisă şi să investigăm baza fundamentală a acestor diferenţe. Apelul la caracterul naţional este, în general, doar o mărturisire a ignoranţei, iar în cazul de faţă e cu totul de nesusţinut. A atribui un caracter naţional unificat englezilor din secolul al XVII-lea ar însemna pur şi simplu să falsificăm istoria. Cavalerii şi „capetele rotunde” ** nu se considerau unii pe alţii două partide, ci două specii umane radical distincte, iar oricine studiază atent chestiunea trebuie să fie de acord cu ei.29 Pe de altă parte, nu se poate găsi o

diferenţă de caracter între neguţătorii aventurieri englezi şi comercianţii hanseatici, după cum nu există nicio deosebire fundamentală între caracterele german şi englez de la sfârşitul Evului Mediu, fapt ce nu se poate explica uşor prin diferenţele de istorie politică.30 Puterea influentei religioase, nu de una singură, dar mai mult decât orice altceva, a fost cea care a creat diferenţele de care suntem conştienţi astăzi.31

— John Milton, *Paradisul pierdut* (traducere de Aurel Covaci), ed. Minerva, col. „Biblioteca pentru toţi”, Bucureşti, 1972, pp. 451 – 453 (n.tr.). ** în engleză *Roundhead*, aderent al Partidului Parlamentar în timpul Războiului Civil Englez (1642 – 1651) şi după aceea. Mulţi puritani se tunseseră scurt, în contrast evident cu buclele la modă la curtea lui Charles I (n. red.).

Concepţia lui Luther despre vocaţie

75

Aşadar, luam ca punct de plecare în cercetarea relaţiei dintre vecihea etică protestantă şi spiritul capitalismului operele lui Calviryale calvinismului şi ale celorlalte secte puritane. Dar nu trebuie să se înţeleagă că ne aşteptăm să descoperim că vreunul dintre fondatorii sau reprezentanţii acestor mişcări religioase a intenţionat să promoveze ceea ce am numit spiritul capitalismului ca fiind ţelul muncii sale de-o viaţă. Nu putem susţine că urmărirea bunurilor pământeşti, concepută ca un scop în sine, avea pentru vreunul dintre ei o valoare etică pozitivă. Trebuie să ne amintim o dată pentru totdeauna că programele de reformă etică nu s-au aflat niciodată în centrul interesului pentru niciunul dintre reformatorii religioşi (între care, pentru scopurile noastre, trebuie să includem oameni ca Menno, George Fox şi Wesley). Ei nu erau fondatorii unor societăţi pentru cultura etică şi nici propunătorii unor proiecte umanitare pentru reformă

socială sau idealuri culturale. Mântuirea sufletului, şi doar aceasta, era centrul vieţii şi strădaniilor lor. Idealurilor lor etice şi rezultatele practice ale doctrinelor lor se bazau cu toatele doar pe ea şi erau consecinţele unor motive pur religioase. De aceea, va trebui să recunoaştem că în mare măsură, poate cu precădere în aspectele specifice pe care le tratăm, fost rezultate neprevăzute şi chiar nedorite ale eforturilor formatorilor Adesea, au fost foarte departe sau chiar în „contradicţie cu tot ceea ce credeau ei înşişi că aveau să obţină.

Studiul care urmează ar putea, astfel, într-un chip modest, să constituie o contribuţie la înţelegerea manierei în care ideile au devenit forţe eficace în istorie. Totuşi, pentru a evita orice neînţelegere asupra sensului în care se pretinde existenţa unei asemenea eficacităţi a motivelor pur ideale, aş dori să mi se îngăduie să fac câteva remarci în încheierea acestei discuţii introductive.

Într-un astfel de studiu, trebuie să o spunem limpede, nu se face nicio încercare de a evalua în vreun sens ideile Reformei, fie că e vorba de valoarea lor socială sau religioasă. Avem de-a face permanent cu aspectele Reformei care unei conştiinţe cu adevărat religioase trebuie să apară ca fiind incidentale şi chiar superficiale, căci încercăm doar să clarificăm rolul pe care l-au jucat forţele

în formarea reţelei din ce în ce mai extinse a culturii noastre lumeşti moderne, în interacţiunea complexă a nenumăraţi factori istorici diferiţi. Aşadar, ne întrebăm numai în ce măsurăanumite trăsături caracteristice ale acestei culturi pot fi puse pe seama influenţei Reformei. În acelaşi timp, trebuie să ne debarasăm de ideea că este posibil să se deducă Reforma, ca rezultat istoric necesar,

din anumite transformări economice. Nenumărate împrejurări istorice, care nu pot fi reduse la nicio lege economică şi nu sunt susceptibile de a primi niciun fel de explicaţie economică, în special procesele pur politice, a trebuit să se petreacă la un moment dat pentru ca noile Biserici create să supravieţuiască.

Pe de altă parte, totuşi, nu avem nicio intenţie de a susţine o teză atât de prostească şi de doctrinară32 ca aceea conform căreia spiritul capitalismului (în sensul provizoriu al termenului explicat anterior) a putut apărea numai ca rezultat al anumitor efecte din cadrul Reformei, sau chiar că sistemul economic capitalist ar fi creaţia Reformei. În sine, faptul că anumite forme importante de organizare capitalistă a afacerilor sunt considerabil mai vechi decât Reforma reprezintă o respingere suficientă a acestei pretenţii. Dimpotrivă, dorim doar să evaluăm dacă şi în ce măsură forţele religioase au luat parte la formarea calitativă şi expansiunea cantitativă a acelui spirit în toată lumea. Mai mult, vrem să stabilim ce aspecte concrete ale culturii noastre capitaliste le pot fi atribuite. Având în vedere confuzia extraordinară între influenţele interdependente ale bazei materiale, formelor de organizare socială şi politică şi ideilor vehiculate în timpul Reformei, nu putem proceda decât investigând dacă şi în ce aspecte se pot identifica anumite corelaţii între formele de credinţă religioasă şi etica practică. În acelaşi timp, vom clarifica, atât cât este posibil, maniera şi *direcţia* generală în care, în virtutea acestor relaţii, mişcările religioase au influenţat dezvoltarea culturii materiale. Numai atunci când le vom fi determinat pe acestea cu o precizie rezonabilă vom putea încerca să estimăm în ce măsură dezvoltarea istorică a culturii moderne poate fi atribuită acelor forţe religioase şi în ce măsură se datorează altora.

PARTEA A II-A

Etica practică a protestantismului ascetic

4

BAZELE RELIGIOASE ALE ASCETISMULUI LAIC

În cursul istoriei au existat patru forme principale de protestantism ascetic (în sensul în care este folosit cuvântul aici):

(1) calvinismul, în forma pe care a îmbrăcat-o în zona sa principală de influenţă din Europa occidentală, mai ales în secolul al XVII-lea;

(2) pietismul; (3) metodişmul; (4). sectele apărute din mişcarea baptistă1. Niciuna dintre aceste mişcări nu a fost complet separată de celelalte, şi nici măcar distincţia dintre ele şi Bisericile Reformate neascetice nu e niciodată perfect clară. Metodişmul, care a luat naştere la mijlocul secolului al XVIII-lea în cadrul Bisericii Anglicane, nu era, în mintea fondatorilor săi, destinat să constituie o nouă Biserică, ci doar o nouă trezire a spiritului ascetic în interiorul celei vechi. Numai în cursul dezvoltării sale, mai ales după extinderea sa în America, a devenit o entitate separată de Biserica Anglicană.

Pietismul s-a desprins prima dată din mişcarea calvinistă în Anglia şi mai ales în Olanda. A rămas legat slab de linia tradiţională, îndepărtându-se de ea prin paşi imperceptibili, până când la sfârşitul secolului al XVII-lea a fost absorbit de luteranism sub conducerea lui Sperier. * Deşi ajustarea dogmatică nu era pe deplin satisfăcătoare, a rămas o mişcare în cadrul Bisericii

— Philipp Jakob Sperier (1635 – 1705) – teolog, figură proeminenta a pietismului german. Preşedinte al Bisericii Luterane din Frankfurt pe Main, a iniţiat aşa-numitele *collegia pietatis*, reuniuni menite să încurajeze dezvoltarea spirituală personală, rugăciunile şi studiul Bibliei (n. red.).

Luterane. Numai facţiunea dominată de Zinzendorf* şi afectată de influenţele husite şi calviniste din Frăţia Moravă a fost forţată, ca şi metodismul, împotriva voinţei sale, să constituie o sectă aparte. La începutul dezvoltării lor, calvinismul şi baptismul s-au aflat într-o opoziţie aprigă unul faţă de celălalt, dar în cadrul baptismului de la sfârşitul secolului al XVII-lea au ajuns să aibă un contact strâns. Şi chiar şi în sectele independente** din Anglia şi Olanda, la începutul secolului al XVII-lea, tranziţia nu a fost abruptă. După cum arată pietismul, tranziţia la luteranism este şi ea treptată, şi acelaşi lucru este adevărat şi pentru calvinism şi Biserica Anglicană, deşi, atât în caracterul exterior, cât şi în spiritul aderenţilor săi celor mai raţionali, cea din urmă este înrudită mai îndeaproape cu catolicismul. E adevărat că atât masa de adepţi, cât şi mai ales susţinătorii cei mai fervenţi ai acelei mişcări ascetice care, în sensul cel mai larg al unui cuvânt extrem de ambiguu, fusese numită puritanism2, au atacat temeliile anglicanismului; dar chiar şi aici diferenţele au ieşit la suprafaţă doar treptat în cursul luptei. Chiar dacă pentru moment ignorăm chestiunile guvernării şi organizării, care nu ne interesează aici, faptele sunt aceleaşi. Diferendele dogmatice, chiar şi cele mai importante, ca acelea legate de doctrinele predestinării şi justificării, s-au combinat în moduri deosebit de complexe şi, chiar şi la începutul secolului al XVII-lea, în mod regulat, deşi nu fără excepţie, au împiedicat menţinerea unităţii Bisericii. Mai presus de toate, tipurile de conduită morală care ne interesează pot fi găsite într-o manieră similară la aderenţii celor mai diferite confesiuni derivate din oricare dintre cele patru

— Nikolaus Ludwig. Graf von Zinzendorf (1700 – 1760) – reformator religios şi social al mişcării pietiste

germane care, ca lider al Frăţiei Morave (Unitas Fratrum), a încercat să creeze o mişcare protestantă ecumenică (n. red.).

** Independenţi sau separatişti – creştini englezi din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea care doreau să se separe de Biserica Angliei şi să constituie biserici locale independente. Mai târziu au primit numele de congregaţionalişti (n. red.).

surse menţionate anterior, sau dintr-o combinaţie a câtorva dintre ele. Vom vedea că unele maxime etice similare pot fi corelate cu baze dogmatice extrem de diferite. De asemenea, instrumentele literare importante pentru mântuirea sufletelor, în principal compendiile cazuistice ale diferitelor confesiuni, s-au influenţat unele pe celelalte în decursul timpului; se pot găsi mari similitudini între ele, împotriva unor diferenţe considerabile în conduită.

S-ar părea că am face mai bine să ignorăm cu totul bazele dogmatice şi teoria etică şi să ne concentrăm atenţia asupra practicii morale, în măsura în care poate fi determinată. Totuşi, nu acesta este adevărul. Neîndoielnic, după lupte înverşunate, diferitele rădăcini dogmatice ale moralităţii ascetice au dispărut. Dar legătura originară cu acele dogme a lăsat în urmă amprente semnificative în etica nedogmatică de mai târziu; mai mult, numai cunoaşterea corpului de idei originar ne poate ajuta să înţelegem conexiunea dintre acea moralitate şi ideea vieţii de apoi care îi domina în mod absolut pe oamenii cei mai spirituali ai epocii. Fără puterea sa, care le lăsa în umbră pe toate celelalte, nicio trezire morală care să influenţeze serios viaţa practică nu a luat naştere în acea perioadă.

Fireşte, nu ne preocupă ceea ce se susţinea teoretic

şi oficial în compendiile etice ale vremii, oricâtă semnificaţie practică ar fi avut acestea prin influenţa disciplinei Bisericii, activităţii pastorale şi predicilor.3 Suntem interesaţi mai curând de un aspect cu totul diferit: influenţa acelor sancţiuni psihologice care, provenind din credinţa religioasă şi practicarea religiei, au conferit o direcţie conduitei practice şi i-au făcut pe indivizi să o urmeze mereul Sancţiunile acestea erau în mare măsură derivate din specificităţile ideilor religioase aflate în spatele lor. Oamenii din epocă” aceea erau impregnaţi de dogmele abstracte într-un grad care poate fi înţeles numai atunci când percepem conexiunea dintre dogme şi interesele religioase practice. Câteva observaţii despre dogmă4, care vor părea cititorului neteolog la fel de plicticoase pe cât vor părea de grăbite şi superficiale teologului, sunt indispensabile. Desigur, puteam proceda numai prezentând

82 Etica protestanta şi spiritul capitalismului aceste idei religioase în simplitatea artificială a tipurilor ideale, aşa cum rareori pot fi găsite în istorie. Exact din cauza imposibilităţii de a trasa graniţe ferme în realitatea istorică putem spera să înţelegem importanţa lor specifică cercetându-le în cele mai consistente şi mai logice forme ale lor.

A. CALVINISMUL

Calvinismul5 a fost credinţa6 pentru care s-au dat cele mai mari lupte politice şi culturale din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea în ţările cele mai dezvoltate, Ţările de Jos, Anglia şi Franţa. De aceea, spre el ne vom îndrepta mai întâi atenţia. Pe atunci, şi în general chiar şi astăzi, doctrina predestinării era considerată dogma sa cea mai caracteristică. E adevărat că au existat controverse cu privire la faptul că aceasta ar fi dogma esenţială a Biâericii Reformate sau doar un element foarte important.

Judecăţile asupra importanţei unui fenomen istoric pot fi judecăţi de valoare sau de credinţă, atunci când se referă la ceea ce este interesant sau valoros pe termen lung în fenomenul respectiv. Pe de altă parte, se pot referi la influenţa sa asupra altor procese istorice, ca factor cauzal. Atunci avem – de-a face cu judecăţi de atribuire istorică. Dacă pornim acum, aşa cum trebuie să o facem, de la ultimul punct de vedere şi ne punem problema semnificaţiei care să fie atribuită acelei dogme în virtutea consecinţelor sale istorice şi culturale, cu siguranţă că semnificaţia aceasta trebuie să fie apreciată ca foarte importantă.7 Mişcarea condusa de Oldenbarnevelf a fost zguduită de ea. Schisma din Biserica Engleză a devenit irevocabilă sub Iacob I după ce Coroana şi puritanii au ajuns la dispute dogmatice exact pe tema acestei doctrine. Din

— Johan Oldenbarnevelt (1547 – 1619) – om politic olandez: după Wilhelm I cel Tăcut, a fost cel de-al doilea. fondator al Ţărilor de Jos independente. Deşi a acceptat apartenenţa la Biserica Reformată, avea ca ideal o dogmă tolerantă, la care să poată adera întreaga naţiune; astfel, s-a opus exclusivismului calvinist (n. red.).

nou, era considerată elementul generator de j-ericol politic din cadrul calvinismului şi atacată ca atare de deţinătorii autorităţii. s Marile sinoade din secolul al XVII-lea, în special cele de la Dordrecht şi Westminster, pe lângă multe altele mai mici, au făcut din ridicarea ei la rangul de autoritate canonică scopul central al activităţii lor. A slujit drept punct de întâlnire pentru nenumăraţi eroi ai Bisericii militante şi, atât în secolul al XVIII-lea, cât şi în cel de-al XIX-lea, a provocat schisme în Biserică şi a reprezentat strigătul de luptă al unor noi mari treziri. Nu o

putem trece cu vederea şi, de vreme ce în zilele noastre nu se mai poate presupune că e cunoscută de toate persoanele educate, îi putem afla cel mai bine conţinutul din cuvintele investite cu autoritate ale Confesiunii de la Westminster din 1647, care în această privinţă sunt pur şi simplu repetate în crezurile independente şi baptiste.

Capitolul IX (Despre liberul arbitru), nr. 3. Omul, prin căderea sa în păcat, a pierdut cu totul orice putinţă de a năzui spre vreun bun spiritual care să apropie mântuirea. Astfel că un om de rând, neavând nicio înclinaţie spre acel Bine şi păcătuind mortal, nu poate, prin propria sa putere, să se convertească ori să se pregătească pentru convertire.

Capitolul 111 (Despre porunca veşnică a lui Dumnezeu), nr. 3. Prin porunca lui Dumnezeu, pentru manifestarea gloriei Sale, unii oameni şi îngeri sunt predestinaţi vieţii veşnice, iar ceilalţi sunt sortiţi morţii pe vecie.

Nr. 5. Pe aceia dintre oameni care sunt sortiţi vieţii, înainte de facerea lumii, potrivit scopului Său veşnic şi de neschimbat şi ascultând de sfatul tainic şi bunul plac al voinţei Sale, Dumnezeu i-a aleântru Christos spre slavă nepieritoare, din mila şi dragostea Sa liberă, fără ca spre aceasta să fie îndrumat de prevederea credinţei lor, ori a faptelor bune, ori a stăruinţei, ori a vreunui alt lucru, care să fie condiţii sau cauze, ci toate acestea întru lauda slăvitei Sale milostenii.

Nr. 7. Potrivit sfatului de nepătruns al propriei Sale voinţe, fie că El îşi lărgeşte ori îşi retrage milostenia, după cum binevoieşte, întru slava puterii Sale suverane asupra creaturilor Sală „lui

Dumnezeu iplăcut să treacă cu privirea peste restul neamului omenesc şi să-i osândească pe aceia ce-i aparţin la necinste şi mânie pentru păcatul lor, întru slava dreptăţii

Sale glorioase.

Capitolul X (Despre chemarea care produce efectul dorit), nr. 1. Pe toţi cei pe care Dumnezeu i-a sortit vieţii, şi numai pe aceştia, Lui îi place să-i cheme prin cuvântul şi duhul Său la timpul hotărât şi statornicit de el [din starea aceea de păcat şi moarte în care se află prin natură] (...) înlăturându-le inima de piatră şi dându-le o inimă de carne; înnoindu-le voinţele şi, prin atotputernicia Sa, îndreptându-i spre ceea ce e bun (...).

Capitolul V (Despre Providenţă), nr. 6. Cât despre oamenii aceia răi şi necredincioşi, pe care Dumnezeu, ca un judecător plin de dreptate, îi orbeşte şi le împietreşte inimile, de la aceştia nu numai că îşi retrage milostenia Sa, prin care le-ar fi putut lumina înţelegerea şi îmbuna irţimile, dar uneori ia înapoi şi darurile pe care le aveau şi îi aduce în atingere cu lucrurile acelea care, prin pervertirea lor, dau prilej de păcătuire; şi îi lasă pradă propriilor pofte, ispitelor lumii şi puterii Satanei; prin aceasta, ei ajung să-şi împietrească inimile chiar şi prin acele mijloace pe care Dumnezeu le foloseşte pentru a-i îmbuna pe alţii.9

„Cu toate că aş putea fi trimis în iad pentru asta, un astfel de Dumnezeu nu mi-ar trezi niciodată respectul”, era opinia bine cunoscută a lui Milton despre doctrină.10 Dar aici nu ne preocupă evaluarea, ci semnificaţia istorică a dogmei. Putem doar schiţa pe scurt modul în care doctrina a luat naştere şi s-a încadrat în teologia calvinistă.

Erau posibile două căi care să ducă la ea. Sentimentul religios al mântuirii s-a combinat, la cei mai activi şi pasionaţi dintre marii practicanţi ai rugăciunii pe care creştinismul i-a născut deseori de la Augustin încoace, cu sentimentul certitudinii că graţia divină este exclusiv produsul unei puteri obiective şi nu trebuie câtuşi de puţin să fie atribuită meritelor personale. Puternicul

sentiment de siguranţă optimistă, în care este eliberată presiunea enormă a sentimentului păcatului, îi loveşte aparent cu o forţă stihinică şi distruge orice posibilitate de a *crede* că

acest dar copleşitor al graţiei ar putea datora ceva propriei lor cooperări sau ar putea fi legat de realizările ori calităţile credinţei şi voinţei lor. În perioada sa de maximă creativitate religioasă, când era capabil să scrie *Freiheit eines Christenmenschen*, şi pentru Luther hotărârea secretă a lui Dumnezeu era, în modul cel mai clar, singura şi fundamentala sursă a stării sale de graţie religioasă.11 Nici chiar mai târziu nu a abandonat-o formal. Dar nu numai că ideea nu a ocupat pentru el o poziţie centrală, ci s-a retras din ce în ce mai mult în fundal, pe măsură ce poziţia sa de conducător responsabil al Bisericii l-a forţat să se implice în politica practică. Melanchthon* a evitat oarecum deliberat să adopte întunecata şi primejdioasa învăţătură în Confesiunea de la Augsburg, iar pentru părinţii luteranismului din cadrul Bisericii era o chestiune de credinţă faptul că graţia era revocabilă *ţamissibilis*) şi putea fi recâştigată prin umilinţă penitentă şi credinţă deplină în cuvântul lui Dumnezeu şi în sacramente.

În cazul lui Calvin, procesul a decurs invers; pentru el, semnificaţia doctrinei a sporit12, fapt perceptibil în cursul controverselor sale polemice cu teologii care i se opuneau. Doctrina a fost elaborată pe deplin de-abia la cea de-a treia eclâţie a lucrării sale *Institutio Christianae religionis* şi a dobândit o poziţie centrală de-abia după moartea sa, în cursul marilor lupte cărora au încercat să le pună capăt sinoadele de la Dordrecht şi Westminster. i La Calvin, *decretum horribile* nu derivă, ca la Luther, din experienţa religioasă, ci din necesitatea logică a gândirii

sale; de aceea, importanţa lui sporeşte cu fiecare mărire a consistenţei logice a acelei gândiri religioase. Focarul doctrinei este Dumnezeu, nu omul; Dumnezeu nu există pentru oameni, ci oamenii există pentru Dumnezeu.13 întreaga creaţie, incluzând desigur faptul, neîndoielnic pentru Calvin, că numai o mică proporţie dintre oameni sunt aleşi pentru iertarea veşnică.

— Philipp Melanchthon (1497 – 1560) – umanist, teolog şi educator german. Apropiat al lui Luther, a publicat în 1521 Loci *communes*, prima tratare sistematică a doctrinei evanghelice. Este autorul Confesiunilor de la Augsburg (1530) (n. red.).

Etica protestanta şi spiritul capitalismului poate avea un înţeles numai ca mijloc spre gloria şi măreţia lui Dumnezeu. A aplica standarde pământeşti de justiţie poruncilor Sale suverane este un fapt fără noimă şi o insultă la adresa măreţiei Sale, de vreme ce El şi numai El este liber, adică nu e (supus nici unei legi. Hotărârile Sale pot fi înţelese sau chiar cunoscute de către noi numai în măsura în care I-a făcut plăcere să ni le dezvăluie. Putem doar să ne agăţăm de aceste fragmente de adevăr etern. Tot restul, inclusiv semnificaţia destinului nostru individual, este ascuns într-un mister întunecat pe care ar fi o imposibilitate să-l pătrundem şi o îndrăzneală trufaşă să-l cercetăm.

Damnaţii care s-ar plânge de soarta lor ar fi cam în aceeaşi situaţie cu animalele care s-ar jelui că nu sunt oameni. Căci toate cele trupeşti sunt separate de Dumnezeu printr-o prăpastie de netrecut şi merită de la El doar moartea veşnică, atât timp cât El nu a hotărât altfel întru slava măreţiei Sale. Ştim numai că o parte a omenirii este sortită mântuirii, iar restul e osândită. A presupune că meritul sau vina oamenilor joacă un rol în determinarea

acestui destin ar însemna să credem că hotărârile absolut libere ale lui Dumnezeu, care au fost statornicite din eternitate, sunt supuse schimbării prin influenţă umană, ceea ce este o contradicţie imposibilă. Tatăl din Ceruri din Noul Testament, atât de uman şi înţelegător, care se bucură de căinţa unui păcătos cum se bucură o femeie la găsirea unei bucăţi de argint pierdute, a dispărut. Locul său a fost luat de o fiinţă transcendentală, dincolo de puterea de atingere a înţelegerii omeneşti, care prin hotărârile sale oarecum de neînţeles a decis soarta fiecărui individ şi a orânduit din veşnicie cele mai mici detalii ale cosmosului.15 Milostenia lui Dumnezeu este, de vreme ce hotărârile Sale nu se pot schimba, la fel de imposibil de pierdut pentru cei cărora le-a acordat-o pe cât este de neatins pentru cei cărora le-a refuzat-o.

În extrema sa lipsă de umanitate, această doctrină trebuie să fi avut, mai presus de toate, o anumită consecinţă pentru viaţa unei generaţii care a cedat logicii ei magnifice. Este vorba de un sentiment de singurătate lăuntrică fără precedent.16 Aflat

În căutarea mântuirii veşnice, omul epocii Reformei era forţat să-şi urmeze calea singur pentru a îndeplini un destin ce-i fusese Hotărât din eternitate. Nimeni nu-l putea ajuta. Niciun preot, căci aceia aleşi pot înţelege cuvântul lui Dumnezeu numai în propria lor inimă. Niciun sacrament, căci, deşi sacramentele au fost rânduite de Dumnezeu pentru sporirea gloriei Sale şi de aceea trebuie să fie respectate cu scrupulozitate, nu sunt un mijloc pentru atingerea graţiei, ci doar nişte *externa subsidia* subiective ale credinţei. Nicio Biserică, pentru că deşi se credea în continuare că extra *ecclesia nulla salus*. În sensul că aceia care se îndepărtau de adevărata Biserică nu puteau aparţine niciodată grupului ales de Dumnezeu17,

cu toate acestea, între membrii Bisericii exterioare se numărau şi cei damnaţi. Aceştia trebuia să-i aparţină şi să se supună disciplinei sale, nu pentru a dobândi astfel mântuirea, fapt imposibil, ci întrucât, pentru gloria lui Dumnezeu, şi ei erau obligaţi să asculte de poruncile Lui. În sfârşit, nici măcar Dumnezeu. Căci până şi Christos a murit numai pentru cei aleşi 18, în folosul cărora Dumnezeu a hotărât martiriul Său din eternitate. Acest fapt, eliminarea completă a mântuirii prin Biserică şi sacramente (care în luteranism nu a fost dezvoltată în niciun caz până la concluziile finale), a constituit diferenţa absolut decisivă faţa de catolicism. o...

Marele proces istoric din evoluţia religiilor, dezvrăjirea lumii 19 care începuse cu vechii profeţi evrei şi, sub influenţa gândirii ştiinţifice elenistice, repudiase toate mijloacele magice de mântuire considerându-le superstiţie şi păcat, şi-a găsit aici încheierea logică. Puritanul autentic respingea toate elementele de ceremonie funerară religioasă şi îşi înmormânta persoanele cele mai apropiate şi mai dragi fără cântece sau ritualuri, pentru ca să nu se strecoare nicio superstiţie, nicio încredere în efectele forţelor magice şi sacramentale asupra mântuirii.20

Nu numai că aceia cărora Dumnezeu hotărâse să le refuze graţia nu aveau la îndemână niciun mijloc magic de a o dobândi, dar nu dispuneau de absolut niciun mijloc în acest scop. Combinată cu doctrinele aspre referitoare la transcendentalitatea absolută a lui Dumnezeu şi pervertirea tuturor celor trupeşti.

88 Etica protestanta şi spiritul capitalismului izolarea interioară a individului conţine, pe de o parte, motivul atitudinii în întregime negative a puritanismului faţă de toate elementele din cultură şi religie legate de simţuri şi emoţii, pentru că nu sunt de niciun folos pentru mântuire

şi promovează iluzii sentimentale şi superstiţii idolatre. Astfel, oferă o bază pentru un antagonism fundamental faţă de orice tip de cultură care apelează la simţuri.21 Pe de altă parte, formează una dintre rădăcinile acelui individualism deziluzionat şi înclinat spre pesimism22 care, chiar şi în zilele noastre, poate fi identificat în caracterele naţionale şi instituţiile popoarelor cu un trecut puritan, într-un contrast izbitor cu lentilele diferite prin care Iluminismul a privit apoi oamenii.23 Putem identifica precis urmele lăsate de influenţa doctrinei predestinării în formele elementare de conduită şi atitudine faţă de viaţă din perioada care ne preocupă, chiar şi acolo unde autoritatea sa ca dogmă era în declin. De fapt, doar forma extremă a acelei încrederi exclusive în Dumnezeu este cea care ne interesează aici. Ea reiese, de pildă, din repetarea izbitor de frecventă, mai ales în literatura puritană engleză, a avertismentelor faţă de încrederea în ajutorul prietenesc al semenilor.24 Chiar şi afabilul Baxter* consiliază neîncrederea profundă până şi în cel mai apropiat prieten, iar Bailey cere direct să nu se aibă încredere în nimeni şi să nu se spună ceva compromiţător nimănui. Numai Dumnezeu ar trebui să fie confidentul vostru.25 într-un contrast frapant cu luteranismul, această atitudine asupra vieţii era legată şi de dispariţia tacită a spovedaniei private, faţă de care Calvin era suspicios doar din cauza posibilei sale interpretări sacramentale greşite. Evenimentul acesta a avut o însemnătate deosebită. În primul rând, reprezenta un simptom al tipului de influenţă pe care îl exercita această religie. Mai mult, totuşi, era un stimul psihologic pentru dezvoltarea atitudinii etice a credincioşilor. Astfel, mijlocul de descărcare periodică a sentimentului emoţional al păcatului26 a fost înlăturat.

— Richard Baxter (1615 – 1691) – predicator puritan englez, a căutat mereu să reconcilieze diversele confesiuni

protestante din ţară (n. red.).

Bazele religioase ale ascetismului laic

89

Despre consecinţele sale asupra conduitei etice din viaţa de zi cu zi vom vorbi mai târziu. Dar pentru situaţia religioasă generală a unui om consecinţele sunt evidente. În pofida faptului că apartenenţa la adevărata Biserică27 era necesară pentru mântuire, relaţia calvinistului cu Dumnezeul său se desfăşura într-o izolare spirituală deplină. Pentru a vedea rezultatele specifice28 ale acestei atmosfere aparte, nu e nevoie decât să citim *Pilgrim's Progress* de Bunyan*29, de departe cartea cu cei mai mulţi cititori din întreaga literatură puritană. Acolo, după ce realizase că trăia în Cetatea Distrugerii şi auzise chemarea de a porni în pelerinaj spre cetatea celestă, când soţia şi copiii se agăţau de el, creştinul şi-a astupat urechile şi a strigat „viaţă, viaţă veşnică", mergând înainte pe câmp. Niciun rafinament nu ar putea depăşi sentimentul naiv al cazangiului care, scriind în celula sa din închisoare, a stârnit aplauzele întregii lumi exprimând emoţiile unui puritan credincios, cu gândul numai la mântuirea sa. Sentimentul acesta e exprimat în conversaţiile pe care le susţine cu tovarăşii săi, într-o manieră care aduce oarecum aminte de scrierea lui Gottfried Keller**, *Gerechte Kammacher*. Numai atunci când e în siguranţă îşi dă seama că ar fi bine ca şi familia sa să fie împreună cu el. Este aceeaşi teamă anxioasă de moarte şi de lumea de dincolo pe care o simţim atât de vie la Alfonso din Liguorr * *, aşa cum ni l-a

— John Bunyan (1628 – 1688) – predicator şi pastor englez. Lucrarea citată, scrisă în 1678, în care autorul îşi descria alegoric propria sa convertire, a reprezentat o expresie caracteristică a viziunii religioase puritane (n. red.).

** Gottfried Keller (1819 – 1890) – cel mai mare prozator elveţian de limbă germană din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Şi-a câştigat reputaţia cu romanul cvasi-autobiografic *Dergrune Heinrich* (*Heinrich cel verde*, 1854 – 1855) (n. red.).

* * * Sunt Alfonso Maria de Liguori (1696 – 1787) – unul dintre principalii teologi morali din secolul al XVIII-lea, fondator al congregaţiei Mântuitorilor. Canonizat în 1839. În 1950 a fost desemnat patron al moraliştilor şi confesorilor de către papa Pius al XII-lea. A fost cel mai important exponent al echiprobabilismului, sistem de principii menit să

Dollinger. Este extrem de departe de spiritul de apartenenţă mândră la lumea aceasta pe care îl exprimă Machiavelli vorbind despre faima cetăţenilor florentini care, în lupta lor împotriva Papei şi excomunicării dictate de acesta, consideraseră „dragostea pentru cetatea lor natală mai presus de teama pentru mântuirea sufletelor lor”. Şi, desigur, este chiar mai departe de sentimentele pe care Richard Wagner le pune în gura lui Sigmund înainte de lupta ce avea să-i aducă moartea. „Salutările mele lui Wotan, salutările mele Walhallei – Dar, te rog sincer, nu-mi vorbi despre asprele plăceri ale Walhallei”. Dar efectele acestei temeri asupra lui Bunyan şi Liguori sunt net diferite. Aceeaşi teamă care îl împinge pe cel din urmă la toate autoumilirile imaginabile îl îndeamnă pe cel dintâi la o luptă sistematică şi neobosită cu viaţa. De unde provine deosebirea?

La început, pare un mister modul în care superioritatea neîndoielnică a calvinismului în privinţa organizării sociale ar putea fi pusă în relaţie cu tendinţa sa de a smulge individul din legăturile strânse care îl ataşează de lumea aceasta.30 Dar, oricât de ciudat ar

părea, faptul acesta rezultă din forma aparte pe care a fost forţată s-o ia iubirea creştină de semeni sub presiunea izolării interioare a individului prin credinţa calvinistă. În primul rând, rezultă pe plan dogmatic.31; Lumea există pentru a sluji glorificării lui Dumnezeu şi numai în acest scop. Creştinul ales se află pe lume numai pentru a spori această slavă a lui Dumnezeu, îndeplinind poruncile Sale pe cât de bine îi stă în puteri. Dar Dumnezeu pretinde realizarea socială a creştinului, pentru că El doreşte ca viaţa socială să fie organizată potrivit

ghideze conştiinţa aceluia care îşi pune problema dacă este liber sau constrâns de o anumită lege civilă sau religioasă (n. red.). * Johann Joseph Ignaz von Dollinger (1799 – 1890) – învăţat german, teolog de frunte al Bisericii Catolice. Refuzând să accepte doctrina infailibilităţii papale decretată de primul Conciliu de la Vatican, s-a alăturat grupării Vechilor Catolici. După ce a publicat sub pseudonim o critică dură, *Der Paps und das Konzil* (*Papa şi Conciliul*, 1869), a fost excomunicat (n. red.).

poruncilor Sale, în acord cu acel scop. Activitatea socială32 a creştinului este singura activitate *în majorem gloriam Dei*. De aceea, acest caracter îl are şi munca într-o profesiune care slujeşte vieţii mundane a comunităţii. Chiar şi la Luther am găsit munca specializată în profesiuni justificată în termenii iubirii de semeni. Dar ceea ce pentru el rămânea o sugestie incertă, pur intelectuală, a devenit pentru calvinişti un element caracteristic al sistemului lor etic. Iubirea faţă de aproapele nostru, de vreme ce poate fi practicată numai întru gloria lui Dumnezeu33, şi nu în slujba fiinţelor omeneşti34, se exprimă în primul rând prin îndeplinirea

sarcinilor zilnice date de tex *naturae* şi, în cursul acestui proces, adoptă un caracter în mod straniu obiectiv şi impersonal, acela de serviciu în interesul organizării raţionale a mediului nostru social. Căci organizarea minunat de practică şi aranjamentul acestui cosmos sunt, potrivit atât revelaţiei Bibliei, cât şi intuiţiei naturale, concepute de Dumnezeu pentru a da o utilitate speciei umane. De aceea, munca în serviciul utilităţii sociale impersonale promovează gloria lui Dumnezeu şi a fost dorită de El. Eliminarea completă a problemei teodiceei şi a tuturor întrebărilor privind sensul lumii şi al vieţii, care i-au torturat pe alţii, era la fel de evidentă pentru puritan pe cât era, din motive oarecum diferite, pentru evreu, şi chiar, într-un anumit sens, pentru toate tipurile nemistice de religie creştină.

La acest complex de forţe, calvinismul a adăugat o altă tendinţă care acţiona în aceeaşi direcţie. Conflictul dintre individ şi etică (în sensul lui Soren Kierkegaard) nu exista pentru calvinism, deşi acesta lăsa individului întreaga responsabilitate pentru chestiunile religioase. Nu este aici locul să analizăm motivele acestui fapt, ori semnificaţia lui pentru raţionalismul politic şi economic al calvinismului. Sursa caracterului utilitarist al eticii calviniste se găseşte aici, iar trăsăturile specifice importante ale ideii calviniste de vocaţie erau derivate, şi ele, din aceeaşi sursă.35 Dar deocamdată trebuie să ne întoarcem la cercetarea detaliată a doctrinei predestinării.

Pentru noi, problema decisivă este: cum s-a născut această doctrină36 într-o epocă pentru care viaţa de apoi nu era doar mai

importantă, ci în multe sensuri şi mai certă decât toate interesele vieţii din lumea aceasta? 37 întrebarea: sunt

oare unul dintre cei aleşi? trebuie să şi-o fi pus, mai devreme sau mai târziu, fiecare credincios, făcând ca toate celelalte interese să treacă pe planul secund. Şi cum pot fi sigur de această stare de graţie? 38 Pentru flalvjrţânsuşi aceasta nu era o problemă. El se simţea un intermediar ales al Domnului şi era sigur de propria mântuire. În consecinţă, la întrebarea despre cum ar putea individul să fie sigur că a fost ales, el răspunde doar că ar trebui să ne mulţumim cu cunoaşterea faptului că Dumnezeu a ales şi să ne bizuim în continuare numai pe acea încredere implicită în Christos care este rezultatul credinţei adevărate. El respinge din principiu ipoteza că o persoană ar putea afla din purtarea celorlalţi dacă au fost aleşi sau damnaţi. Aceasta este o încercare, imposibil de justificat, de a viola secretele lui Dumnezeu. În viaţa aceasta, aleşii nu se deosebesc la exterior în niciun fel de cei damnaţi39; şi chiar şi toate experienţele subiective ale aleşilor sunt, ca *ludibria spiritus sandi*, posibile pentru damnaţi, cu unica excepţie a acelei credinţe bazate pe încredere, care există *finaliter*. Aşadar, aleşii sunt şi rămân Biserica invizibilă a lui Dumnezeu.

În mod firesc, această atitudine a părut imposibilă epigonilor, începând cu Beza*, şi, mai presus de toate, masei largi de oameni obişnuiţi. Pentru ei, *certitudo salutis*, în sensul posibilităţii de a recunoaşte starea de graţie, a căpătat în mod necesar o importanţă dominantă.40 Deci, oriunde se susţinea doctrina predestinării, nu se putea suprima întrebarea dacă existau cumva criterii infailibile prin care apartenenţa la grupul de *electi* să poată fi cunoscută. Nu numai că această întrebare a continuat să aibă o importanţă centrală în dezvoltarea pietismului care a

* în franceză Theodore de Beze (1519 – 1605) – traducător, educator şi teolog care l-a asistat pe Calvin şi

apoi i-a urmat acestuia la conducerea Reformei Protestante cu centrul la Geneva. În general, a „preluat şi dezvoltat tezele lui Calvin, dar, apărând dreptul la luptă împotriva tiraniei, s-a îndepărtat de doctrina calvinistă anterioară, care predica supunerea necondiţionată faţă de orice autoritate civilă (n. red.).

apărut pe bazele Bisericii Reformate; de fapt, într-un anumit sens, uneori a fost fundamentală pentru aceasta. Dar atunci când vom analiza marea însemnătate socială şi politică a doctrinei reformate şi a practicii împărtăşaniei, vom vedea ce mare a fost rolul pe care l-a jucat, în tot secolul al XVII-lea, posibilitatea de a estima starea de graţie a unui individ. De ea depindea, de pildă, acceptarea lui la împărtăşanie, adică la ceremonia religioasă esenţială care determina poziţia socială a participanţilor.

Era imposibil, cel puţin atât cât se punea problema stării de graţie a unui individ, ca acesta să se mulţumească41 cu încrederea lui Calvin în mărturisirea credinţei rezultate din graţie, chiar dacă doctrina ortodoxă nu abandonase niciodată formal acel criteriu.42 Mai presus de toate, pastorii, care aveau de-a face nemijlocit cu toate suferinţele provocate de doctrină, nu puteau fi mulţumiţi. Dificultăţile acestea s-au manifestat în diferite moduri.43 Atât timp cât predestinarea nu a fost reinterpretată, nuanţată sau fundamental abandonată44, au apărut două tipuri principale de sfat pastoral, cu strânse legături reciproce. Pe de o parte se susţine că ar fi o datorie absolută să ne considerăm aleşi şi să combatem toate îndoielile ca ispite ale diavolului45, de vreme ce lipsa de încredere în sine este rezultatul credinţei insuficiente, deci al graţiei imperfecte. Îndemnul apostolului spre a ne urma chemarea este interpretat aici ca o îndatorire de a

atinge certitudinea alegerii şi justificării în lupta de zi cu zi a vieţii. În locul păcătoşilor smeriţi cărora Luther le promite iertarea dacă se vor încredinţa lui Dumnezeu în credinţă penitentă, sunt cultivaţi acei sfinţi încrezători în sine46 pe care îi putem redescoperi în negustorii puritani din epoca eroică a capitalismului şi, în exemple izolate, până în prezent. Pe de altă parte, pentru a dobândi încrederea de sine se recomandă o activitate lumească intensă ca fiind mijlocul cel mai potrivit.47 Ea este singura care risipeşte îndoielile religioase şi conferă certitudinea iertării.

Faptul că activitatea mundană trebuie să fie considerată capabilă de această realizare, că ar putea fi privită, ca să spunem aşa, drept cel mai potrivit mijloc de a contracara sentimentele de anxietate religioasă, îşi găseşte explicaţia în trăsăturile

fundamentale ale sentimentului religios din Biserica Reformată, evidente în doctrina justificării prin credinţă, care prezintă diferenţe în raport cu luteranismul. Aceste diferenţe sunt analizate atât de subtil, cu atâta obiectivitate şi cu evitarea judecăţilor de valoare în excelentele conferinţe ale lui Schneckenburger48, încât următoarele observaţii lapidare se pot baza în cea mai mare parte pe afirmaţiile sale.

Cea mai înaltă experienţă religioasă pe care se străduieşte să o obţină credinţa luterană, în special aşa cum s-a dezvoltat ea în cursul secolului al XVII-lea, este *unio mystica* cu divinitatea.49 După cum sugerează sintagma, care e necunoscută credinţei reformate în acest aspect, este un sentiment de absorbire în divinitate, mai degrabă decât intrarea reală a divinului în sufletul credinciosului. Din punct de vedere calitativ, este similar cu scopul contemplării misticilor germani şi se

caracterizează prin căutarea pasivă a stingerii dorului de odihnă întru Dumnezeu.

Aşa cum arată istoria filosofiei, credinţa religioasă care este în primul rând mistică poate foarte bine să fie compatibilă cu un simţ pronunţat al realităţii în domeniul faptelor empirice; poate chiar să-l susţină direct, în numele repudierii doctrinelor dialectice. Mai mult, misticismul poate adânci indirect interesele conduitei raţionale. Cu toate acestea, evaluarea pozitivă a activităţii exterioare lipseşte în relaţia sa cu lumea. În plus, luteranismul combină *unio mystica* cu acel sentiment profund de nevrednicie păcătoasă care e esenţial pentru a prezerva *poienitentia quotidiana* a luteranului credincios, menţinând astfel smerenia şi simplitatea ca fiind indispensabile pentru iertarea păcatelor. Pe de altă parte, religia tipică a Bisericii Reformate a repudiat încă de la început atât această pietate emoţională strict interioară a luteranismului, cât şi fuga chietistă de lume a lui Pascal. Transcendentalitatea absolută a lui Dumnezeu în raport cu cele omeneşti a făcut imposibilă pătrunderea reală a divinului în sufletul omenesc: *finitum non est capax infini*ţi Comuniunea aleşilor cu Dumnezeul lor putea avea loc şi putea fi percepută

— Ceea ce are sfârşit nu poate să cuprindă ceea ce nu are sfârşit (n.tr.).

de ei numai prin faptul că Dumnezeu lucra (*operatur*) prin ei, iar ei erau conştienţi de asta. Adică acţiunea lor îşi avea originile în credinţa cauzată de graţia lui Dumnezeu, iar această credinţă, la rândul ei, se justifica prin calitatea acelei acţiuni. Apar aici diferenţe profunde între cele mai importante condiţii pentru mântuire50 care se aplică la clasificarea tuturor activităţilor religioase practice. Credinciosul religios se poate asigura de starea sa de

graţie prin faptul că se simte fie recipientul Sfântului Duh, fie instrumentul voinţei divine. În primul caz, viaţa sa religioasă tinde spre misticism şi emoţionalism, în cel de-al doilea – spre acţiunea ascetică; Luther s-a apropiat de cel dintâi tip, calvinismul a aparţinut cu siguranţă celui de-al doilea. Şi calvinistul dorea să fie mântuit *sola fi de*. Dar, de vreme ce Calvin privea cu suspiciune51 toate sentimentele şi emoţiile pure, indiferent cât de exaltate ar fi părut, credinţa trebuia să fie demonstrată prin rezultatele ei obiective ca să ofere o bază fermă pentru *certitudo salutis*. Trebuie să fie *fides efficax52*, iar chemarea pentru mântuire să fie o *efectual calling** (expresie folosită în Declaraţia de la Savoy).**

Dacă ne întrebăm acum mai departe, prin ce efecte se credea calvinismul capabil de a identifica adevărata credinţă? răspunsul este: printr-un tip de conduită creştină care slujea la sporirea gloriei lui Dumnezeu. Ce serveşte ea cu exactitate reiese din propria Sa voinţă, aşa cum este revelată fie direct din Biblie, fie indirect, prin ordinea plină de semnificaţie a lumii pe care a creat-o (*lex naturae*).*53* Mai ales comparând condiţia sufletului cuiva cu aceea a aleşilor, de pildă a patriarhilor, potrivit Bibliei, ar putea fi cunoscută starea de graţie a persoanei respective.54 Numai unul dintre aleşi are cu adevărat *fides efficax55*, numai el poate, în virtutea renaşterii sale (*regeneratio*) şi sanctificării

— Chemare eficace, care da rezultatele dorite (în engleză în original) (n.tr.). ** Declaraţie de credinţă elaborată în 1658 la conferinţa congregaţionaliştilor englezi de la Palatul Savoy din Londra. În linii mari. relua Confesiunea prezbiteriană de la Westminster (1646), dar, spre deosebire de aceasta, susţinea autonomia fiecărei biserici locale (n. red.).

(*sanctificaţie*) subsecvente a întregii sale vieţi, să mărească gloria lui Dumnezeu prin fapte bune reale, şi nu doar aparente. Aceasta prin conştientizarea faptului că purtarea sa, cel puţin în caracterul ei fundamental şi idealul constant (*propositum oboedientiae*), se baza pe o putere56 lăuntrică activând întru slava lui Dumnezeu, că atingerea celui mai înalt bine pentru care se străduia religia, certitudinea mântuirii57, nu era numai voită de Dumnezeu, ci şi înfăptuită de El.58 Că această certitudine se putea obţine a fost dovedit în 2 Cor. 13, 5.59 Astfel, oricât de inutile ar fi ca mijloc de a dobândi mântuirea, căci până şi aleşii rămân făpturi omeneşti, şi tot ceea ce fac este infinit de departe faţă de standardele divine, cu toate acestea, faptele bune sunt indispensabile ca semn al alegerii.60 Ele sunt mijloacele tehnice, nu pentru a cumpăra mântuirea, ci pentru a se debarasa de teama damnării. În sensul acesta, uneori sunt considerate direct necesare pentru mântuire61 sau *possesio salutis* este privită ca fiind condiţionată de ele.62

În practică, aceasta înseamnă că Dumnezeu îi ajută pe aceia care se ajută singuri.63 Astfel, calvinistul, după cum se afirmă uneori, îşi creează el însuşi 64 propria mântuire, sau, aşa cum ar fi mai corect, convingerea mântuirii. Dar această creaţie nu poate consta, ca în catolicism, într-o acumulare treptată a faptelor bune individuale. În contul cuiva, ci mai degrabă într-un autocontrol sistematic care, în fiecare clipă, se confruntă cu alternativă inexorabilă, a fi ales sau a fi damnat. Aceasta ne aduce la un aspect foarte important al cercetării noastre.

Este bine cunoscut faptul că luteranii au acuzat în numeroase rânduri această linie de gândire, care a fost dezvoltată în Bisericile şi sectele reformate cu o claritate din ce în ce mai mare65, că ar duce înapoi la doctrina

mântuirii prin faptă.66 Şi, oricât de justificat ar fi protestul celor acuzaţi faţă de identificarea poziţiei lor dogmatice cu doctrina catolică, această acuzaţie a fost formulată pe bună dreptate, dacă se referă la consecinţele practice pentru viaţa de zi cu zi a creştinului obişnuit, membru al Bisericii Reformate.67 Căci poate că nu a existat niciodată o formă mai intensă de valorizare religioasă a acţiunii morale decât aceea la care i-a îndrumat calvinismul pe adepţii săi. Dar semnificaţia

practică a acestui tip de mântuire prin faptă trebuie să fie căutată ţinând seama de calităţile particulare ce caracterizau conduita lor etică şi o deosebeau de viaţa de zi cu zi a unui creştin obişnuit din Evul Mediu. Diferenţa ar putea fi formulată după cum urmează: mireanul catolic obişnuit din Evul Mediu68 trăia etic, ca să spunem aşa, de pe o zi pe alta, satisfăcându-şi doar trebuinţele de bază. În primul rând, îşi îndeplinea conştiincios îndatoririle tradiţionale. Dar, dincolo de acel nivel minim, faptele sale bune nu formau în mod necesar un sistem de viaţă coerent, sau cel puţin raţionalizat, ci mai degrabă rămâneau o succesiune de fapte individuale. Le putea folosi în funcţie de prilej, pentru a atenua anumite păcate, pentru a-şi îmbunătăţi şansele de mântuire sau, spre sfârşitul vieţii, ca un fel de primă de asigurare. Desigur, etica religiei catolice era o etică a intenţiilor. Dar *intentio* concretă a fiecărei fapte îi determina valoarea. Iar fiecare faptă bună sau rea era trecută în contul celui care o realiza, determinându-i soarta temporală şi eternă. În mod destul de realist, Biserica recunoştea că omul nu era o unitate definită absolut clar, care să fie judecată într-un fel sau altul, ci viaţa sa morală era, în mod normal, supusă unor motivaţii contradictorii, la fel cum erau şi acţiunile sale. Cu

siguranţă, impunea ca un ideal o schimbare a vieţii în principiu. Dar atenua exact această cerinţă (pentru oamenii obişnuiţi) printr-unul dintre cele mai importante mijloace de putere şi educaţie, sacramentul absolvirii de păcate, a cărui funcţiune era legată de cele mai profunde rădăcini ale religiei catolice.

Raţionalizarea lumii, eliminarea magiei ca mijloc de mântuire69 nu au fost duse de catolici atât de departe cât au făcut-o puritanjL (şi, înaintea lor, evreii). Pentru catolic70, iertarea Bisericii sale *reprezenta* o compensaţie pentru propria sa imperfecţiune. Preotul era un magician care înfăptuia miracolul transsubstanţierii şi care ţinea în mână cheia spre viaţa veşnică. Cineva se putea îndrepta spre el cu căinţă şi penitenţă. El acorda împăcarea, speranţa graţiei divine, certitudinea iertării şi prin aceasta oferea eliberarea de acea tensiune copleşitoare la care calvinistul era condamnat de o soartă inexorabilă, cu neputinţă de îmblânzit. Pentru el nu existau

98

Etica protestantă şi spiritul capitalismului asemenea alinări prietenoase şi pline de omenie. Nu putea spera să compenseze ceasurile de slăbiciune sau nechibzuinţă dovedind bunăvoinţă sporită cu alte prilejuri, aşa cum puteau catolicul şi chiar luteranul. Dumnezeul calvinismului nu cerea credincioşilor sălajoumite fapte bune, câjo viaţă de fapte bune combinate într-un sistem unificat.71 Nu era loc pentru ciclul catolic foarte omenesc între păcat, regret, pocăinţă, iertare, urmate de un nou păcat. Nu exista nicio balanţă a meritelor pentru viaţa luată ca întreg, care să-poată fi echilibrată prin pedepse temporale sau mijloacele prin care Biserica putea acorda iertarea.

r» Conduita morală a omului obişnuit a fost, aşadar, dezbărată de caracterul nesistematic, lipsit de orice plan şi

a fost supusă unei metode consistente, referitoare la întregul comportament. Nu este o întâmplare că numele de metodişti a fost atribuit participanţilor la ultima jtfiare înviere a ideilor puritane din secolul al XVIII-lea, aşa cum termenul precizieni, care are acelaşi înţeles, a fost aplicat strămoş Hor lor spirituali în secolul al XVII-lea.72 Căci numai printr-o schimbare fundamentală a întregului înţeles al vieţii în fiecare clipă şi în fiecare acţiune73 se puteau demonstra efectele prin care iertarea aducea un om de la *status naturae* la *status gratiae*.

Viaţa sfântului era îndreptată doar spre un scop transcendental, mântuirea. Dar, exact din acest motiv, era pe deplin raţionalizată în lumea de aici şi dominată în întregime de ţelul sporirii gloriei lui Dumnezeu pe pământ. Preceptul *omnia în majorem dei gloriam* nu a fost niciodată privit cu o asemenea seriozitate.74 Numai o viaţă călăuzită permanent de gândire putea obţine o victorie împotriva stării de natură. Dictonul *cogito ergo sum* al lui Descartes a fost preluat de puritanii contemporani cu el cu această reinterpretare etică.75 Această raţionalizare a fost cea care a conferit credinţei reformate tendinţa ascetică aparte şi tot ea reprezintă baza atât a relaţiei76, cât şi a conflictului cu catolicismul. Căci, fireşte, unele lucruri similare nu erau necunoscute catolicismului.

Fără îndoială, ascetismul creştin, atât în înţelesul său exterior, cât şi în cel interior, conţine multe elemente diferite. Dar a avut

un caracter clar raţional în formele sale occidentale cele mai elevate încă din Evul Mediu, şi în unele forme chiar şi în Antichitate. Marea importanţă istorică a monahismului apusean, spre deosebire de cel din Orient, se bazează pe acest fapt, nu în toate cazurile, dar în tipul

general. În regulile Sf. Benedict, încă şi mai mult la călugării de la Cluny, la cistercieni şi cel mai puternic la iezuiţi, monahismul s-a eliberat de fuga haotică de lume şi autoflagelarea iraţională. Elaborase o metodă sistematică de conduită raţională cu scopul de a depăşi *status naturae*, de a elibera omul de puterea impulsurilor iraţionale şi de dependenţa sa faţă de lume şi natură. A încercat să supună omul supremaţiei unei voinţe deliberate77, să aducă acţiunile sale sub un autocontrol constant, cu o analiză atentă a consecinţelor lor etice. Astfel, a instruit călugărul, în mod obiectiv, ca pe un lucrător în serviciul împărăţiei lui Dumnezeu, iar prin aceasta, mai departe, în mod subiectiv, a asigurat salvarea sufletului său. Acest autocontrol activ, care constituia încheierea acelor *exerciţia* ale Sf. Ignaţiu şi ale virtuţilor monastice raţionale de pretutindeni78, a fost şi cel mai important ideal practic al puritanismului.79 în dispreţul profund cu care contrasta rezerva rece a adepţilor săi, în relatările despre procesele martirilor, cu discursurile ameninţătoare şi patetice ale prelaţilor şi oficialilor de viţă nobilă80 se poate vedea respectul faţă de autocontrolul discret prin care se evidenţiază chiar şi în zilele noastre cel mai bun tip de gentleman englez sau american.81 Cu alte cuvinte82, ceFismu Tpufâfan\ ca orice tip raţional de ascetism, a încercat să facă omul, a-şi menţină rjintivnţijle-constantg!! să acţioneze în conformiţaţe cu acestea ţ mai ales cu cele pe care i le-a transmis chiar el, şitfJLpsub influenţa! emoţiilor., în acest înţeles psihologic formal al termenului, a încercat să-l transforme pe individ într-o personalitate. Contrar multor idei populare, scozj aeştui ascetism. era de ar >uţea duce o-yiaţă alerţă –, inteligenţă; sarcina cea mai urgentă era distruăej-a byuj-i] oj-ţi ozan-impulsive; mijlocul cel mai important era punerea în ordine-a conduitei adepţilor. Toate aceste aspecte importante sunt subliniate în regulile

monahismului catolic, la fel de puternică3 ca şi în principiile de conduită al

100 Etica protestanta şi spiritul capitalismului calviniştilor.84 Pe acest control metodic asupra fiinţei umane ca întreg se bazează enorma putere de expansiune a amândurora, în special abilitatea calvinismului, spre deosebire de luteranism, de a apăra cauza protestantismului ca Biserică militantă.

Pe de altă parte, diferenţa dintre ascetismul calvinist şi cel medieval este evidentă. Ea consta în dispariţia vechilor *consilia evangelica* şi transformarea ascetismului în activitate lumească-Aceasta nu înseamnă că, la rândul său, catolicismul ar fi restricţionat viaţa metodică la chiliile monahale. Nu aşa se petreceau lucrurile nici în teorie, nici în practică. Dimpotrivă, s-a arătat deja că, în pofida moderaţiei etice mai mari a catolicismului, o viaţă nesistematică din punct de vedere etic nu satisfăcea idealurile cele mai înalte pe care le stabilise chiar şi pentru viaţa mireanului.85 Ordinul terţiar al Sf. Francisc era, de pildă, o încercare viguroasă în direcţia pătrunderii ascetismului în toate sectoarele vieţii cotidiene şi, după cum ştim, nu era în niciun caz singura. Dar, de fapt, lucrări precum *Nachfolge Christi* arată, prin maniera în care s-a exercitat puternica lor influenţă, că modul de viaţă predicat în ele era simţit ca fiind mai elevat decât moralitatea de zi cu zi, care era suficientă ca un minim, iar aceasta din urmă nu era măsurată prin standardele cerute de puritanism. Mai mult, utilizarea practică a anumitor instituţii ale Bisericii, în special a indulgenţelor, contracara inevitabil tendinţele spre ascetismul lumesc sistematic. Din acest motiv, în epoca Reformei nu era percepută doar ca un abuz neesenţial, ci ca unul dintre relele fundamentale ale Bisericii.

Dar faptul cel mai important era că omul care, *par*

excellence, ducea o viaţă raţională în sens religios nu putea fi decât călugăr. Astfel, cu cât punea stăpânire mai puternic pe un individ, ascetismul servea pur şi simplu pentru a-l îndepărta încă şi mai mult de viaţa cotidiană, deoarece misiunea cea mai sfântă consta, în mod clar, în surclasarea oricărei moralităţi lumeşti.86 Luthep, care în niciun sens nu urma vreo lege de evoluţie, ci acţiona potrivit experienţei sale personale – iar aceasta, deşi la început fusese oarecum incertă din punctul de vedere al consecinţelor practice, sporise mai târziu datorită situaţiei politice

respinsese această tendinţă, atitudine pe care calvinismul a preluat-o de la el.87 Sebastian Franck* a atins trăsătura centrală a acestui tip de religie atunci când a văzut semnificaţia Reformei în faptul că acum fiecare creştin trebuia să fie un călugăr în tot cursul vieţii sale. Eliminarea ascetismului din viaţa lumească de zi cu zi fusese oprită de un baraj, iar firile pătimaş spirituale care furnizaseră anterior cel mai elevat tip de călugăr erau acum forţate să-şi urmărească idealurile ascetice în cadrul ocupaţiilor mundane. În cursul dezvoltării sale, însă, calvinismul a adăugat acestui aspect un element pozitiv, ideea necesităţii ca fiecare individ să-şi demonstreze credinţa în activitatea lumească.88 Prin aceasta a acordat un stimulent pozitiv către ascetism unor grupuri mai largi de persoane cu înclinaţie religioasă. Fondându-şi etica pe doctrina predestinării, a substituit aristocraţiei spirituale a călugărilor din afară şi de deasupra lumii aristocraţia spirituală a sfinţilor predestinaţi de pe lumea aceasta.89 Era o aristocraţie care, cu al său *character indelebilis*, era separată de restul omenirii, damnat pe vecie, printr-o prăpastie de netrecut şi mai înfricoşătoare prin

invizibilitatea ei90 decât aceea care îl separa loc călugărul din Evul-mediu. de restul lumii dimprejurul său, o prăpastie care intervenea cu o brutalitate nemaiîntâlnită în toate relaţiile sociale. Această conştiinţă a graţiei divine acordate celor aleşi şi sfinţilor era însoţită de o atitudine faţă de păcatele semenilor care nu se exprima printr-o înţelegere plină de compasiune, bazată pe conştientizarea propriilor slăbiciuni, ci prin ură şi dispreţ pentru aceştia, văzuţi ca duşmani ai lui Dumnezeu, purtând semnele damnării eterne.91 Acest tip de sentiment putea atinge o asemenea intensitate, încât uneori conducea la formarea unor secte. Aşa s-a întâmplat, de pildă, cu mişcarea independentă din secolul al XVII-lea, când doctrina calvinistă autentică, potrivit căreia gloria lui Dumnezeu impunea

— Sebastian Franck (1499 – 1542) – reformator protestant şi teolog german care s-a convertit de la catolicism la luteranism dar, îndepărtându-se de vederile lui Luther, a pus accentul pe atitudinea mistică în detrimentul credinţei dogmatice (n. red.).

85

17 4 I O

102

Etica protestantă şi spiritul capitalismului ca Biserica să-i aducă pe damnaţi sub cârmuirea ei, a fost surclasată de convingerea că ar fi fost o insultă la adresa lui Dumnezeu dacă un suflet nerenăscut ar fi fost primit în casa Lui şi ar fi luat parte la sacramente sau chiar le-ar fi oficiat, în calitate de pastor.92 Astfel, ca un efect al doctrinei confirmării a apărut concepţia donatistă în privinţa Bisericii, ca în cazul baptiştilor calvinişti. Consecinţa logică a revendicărilor pentru o Biserică pură, pentru o comunitate a celor dovediţi a fi într-o stare de graţie nu a fost însuşită prea des de sectele care s-au

constituit. Modificările din constituţia Bisericii au rezultat din încercarea de a-i separa pe creştinii renăscuţi de cei nerenăscuţi, pe aceia care erau pregătiţi pentru sacrament de cei care nu erau, în scopul păstrării cârmuirii Bisericii ori a vreunui alt privilegiu în mâinile celor dintâi şi al numirii unor pastori cu privire la care nu existau îndoieli.93

În mod firesc, ascetismul acesta şi-a găsit în Biblie norma după care să se poată măsura întotdeauna, şi de care avea evident nevoie. Este important să remarcăm că bine cunoscuta bibliocraţie a calviniştilor privea cu acelaşi respect preceptele morale ale Vechiului Testament, întrucât acesta fusese revelat în mod total şi real, ca şi pe acelea ale Noului Testament. Era necesar doar ca ele să nu fie aplicabile doar istoriei evreilor, ori să nu fi fost respinse explicit de Christos. Pentru credincios, legea era o normă ideală, imposibil de atins pe deplin94, în timp ce Luther, pe de altă parte, ridicase în slăvi la început ieşirea de sub jugul legii ca pe un privilegiu divin al credinciosului.95 Influenţa înţelepciunii cu frică de Dumnezeu, dar perfect neemoţionale a evreilor, care este exprimată în cărţile cel mai des citite de puritani, Pildele lui Solomon şi Psalmii, poate fi resimţită în întreaga lor atitudine faţă de viaţă. În particular, suprimarea raţională a laturii mistice, de fapt a întregii laturi emoţionale a religiei, a fost atribuită pe drept de către Sanford96 influenţei Vechiului Testament. Dar acest raţionalism al Vechiului Testament era, ca atare, de tip mic burghez, tradiţionalist, şi, chiar şi în Evul Mediu, nu se combina doar cu patosul intens al prorocilor, ci şi cu elemente care încurajau dezvoltarea unui

tip emoţional de religie.97 Aşadar, la o ultimă analiză, caracterul aparte, fundamental ascetic al calvinismului însuşi a fost cel care l-a făcut să selecteze şi

să asimileze acele elemente ale religiei Vechiului Testament care i se potriveau cel mai bine.

Această sistematizare a conduitei etice pe care ascetismul protestant o avea în comun cu formele raţionale de viaţă din ordinele catolice este exprimată oarecum superficial în modul cum îşi monitorizau puritanii conştiincioşi 98 propria stare de graţie. E adevărat, catastifele religioase în care se ţinea socoteala păcatelor, ispitelor şi progreselor făcute înspre obţinerea iertării erau comune cercurilor reformate celor mai entuziaste99 şi unor părţi ale catolicismului modern (mai ales în Franţa), în principal sub influenţa iezuiţilor. Dar în catolicism sistematizarea slujea scopului de completitudine a confesiunii, sau oferea *au directeur de l'âme* o bază pentru călăuzirea autoritară a creştinului (în majoritate femei). Creştinul reformat, însă, îşi lua singur pulsul cu ajutorul său. O menţionează toţi moraliştii şi teologii, iar lista statistică a lui Benjamin Franklin, ilustrând progresele făcute în diferite virtuţi, este un exemplu clasic.100 Pe de altă parte, vechea idee medievală (chiar antică), potrivit căreia Dumnezeu ar ţine socoteala păcatelor şi virtuţilor fiecăruia, este împinsă de Bunyan la o extremă de un prost gust caracteristic, comparând relaţia dintre păcătos şi Dumnezeul său cu aceea dintre client şi vânzător. Cel care s-a îndatorat poate foarte bine, prin produsul tuturor faptelor sale virtuoase, să reuşească să plătească dobânda acumulată, dar nu va putea acoperi niciodată creditul principal.101 Aşa cum îşi obrva propria purtare, puritanul de mai târziu o observa şi pe aceea a lui Dumnezeu şi vedea amprenta Sa în toate detaliile vieţii. Şi, contrar doctrinei stricte a lui Calvin, ştia întotdeauna de ce luase Dumnezeu o anumită măsură. Procesul de sanctificare a vieţii putea, astfel, să se apropie mult de caracterul unei afaceri.102 Consecinţa acestei calităţi metodice a

conduitei etice la care îi forţa pe oameni calvinismul, spre deosebire de luteranism, a fost creştinarea sistematică şi completă a întregii vieţi. Faptul că această raţionalitate a avut o influenţă decisivă asupra vieţii practice trebuie reamintit întotdeauna pentru

104 Etica protestantă şi spiritul capitalismului a înţelege corect influenţa calvinismului. Pe de altă parte, putem vedea că a fost nevoie de acest element pentru ca o asemenea influenţă să existe cu totul. Dar şi alte credinţe au exercitat o influenţă similară atunci când au avut motivaţii identice în acest punct decisiv, doctrina confirmării.

Până acum am analizat doar calvinismul şi am considerat doctrina predestinării ca fundalul dogmatic al moralităţii puritane, în sensul conduitei etice raţionalizate metodic. Acest lucru a fost posibil pentru că, de fapt, influenţa acelei dogme se extindea mult dincolo de graniţele grupului religios care respecta cu stricteţe principiile calviniste, anume prezbiterienii. Nu numai Declaraţia independenţilor de la Savoy, din 1658, dar şi Confesiunea baptistă a lui Hanserd Knolly din 1689 o conţineau, şi îşi avea locul său şi în metodism. Deşi John Wesley, marele geniu organizator al mişcării, crede în universalitatea graţiei, unul dintre marii agitatori din prima generaţie de metodişti şi cel mai consistent gânditor al ei, Whitefield*, era un adept al doctrinei. Acelaşi lucru era valabil şi pentru cercul condus de Lady Huntingdon**, care pentru o perioadă a avut o influenţă considerabilă. Doctrina, în consistenţa ei magnifică, a fost cea care, în perioada fatală din secolul al XVII-lea, a susţinut credinţa apărătorilor militanţi ai vieţii cucernice că erau arme în mâinile lui Dumnezeu şi executanţi ai voinţei Lui providenţiale.103 Mai mult, a împiedicat o implozie prematură într-o doctrină pur utilitaristă a faptelor bune

de pe lumea aceasta, care nu ar fi fost niciodată capabilă să motiveze astfel de sacrificii extraordinare pentru scopuri ideale non-raţionale.

Combinaţia dintre credinţa în norme absolut valabile, determinismul absolut şi transcendentalitatea completă a lui

— George Whitefield (1714 – 1770) – evanghelist al Bisericii Anglicane care, prin predicile sale populare, a stimulat renaşterea protestantismului în Marea Britanie şi în coloniile din America de Nord (n. red.). „Selina Hastings, contesă de Huntingdon (1707 – 1791) – figură centrală a renaşterii evanghelice din secolul al XVIII-lea; a fondat o sectă a metodiştilor calvinişti care-i poartă numele (n. red.).

Dumnezeu a fost, felul ei. produsul unui geniu. În acelaşi timp a fost, în principiu, mult mai modernă decât doctrina mai moderată, făcând concesii mai mari sentimentelor care îl supuneau pe Dumnezeu legii morale. Mai presus de toate, vom vedea în numeroase rânduri cât de fundamentală e ideea de confirmare pentru problema noastră. De vreme ce semnificaţia ei practică, în calitate de bază psihologică pentru moralitatea raţională, putea fi studiată în toată puritatea în doctrina predestinării, era cel mai bine să pornim de acolo unde doctrina are forma ei cea mai consistentă. Dar ea constituie un cadru permanent pentru conexiunea dintre credinţă şi conduită în confesiunile pe care le vom studia în continuare. În mişcarea protestantă, consecinţele pe care le-a avut asupra tendinţelor de conduită ascetică ale primilor adepţi formează, în principiu, cea mai puternică antiteză faţă de relativa neajutorare morală a luteranismului. *Gratia amissibilitis* a luteranilor, care putea fi recâştigată întotdeauna prin căinţă penitentă, nu conţinea, în sine,

nicio sancţiune pentru ceea ce reprezintă pentru noi cel mai important rezultat al protestantismului ascetic, o ordonare raţională sistematică a vieţii morale ca întreg.104 Astfel, credinţa luterană a lăsat aproape neschimbată vitalitatea spontană a acţiunii impulsive şi emoţiei naive. Motivarea pentru autocontrolul constant şi, astfel, pentru o reglementare deliberată a vieţii individuale, pe care doctrina sumbră a calvinismului o oferea, lipsea de data aceasta. Un geniu religios ca Luther putea trăi în această atmosferă de deschidere şi libertate fără a întâmpina dificultăţi şi, atât timp cât entuziasmul său a fost destul de puternic, fără riscul de a cădea iarăşi în *status naturalis*. Această formă de pietate simplă, sensibilă şi în mod aparte emoţională, care este apanajul multora dintre cei mai elevaţi luterani, ca şi moralitatea lor liberă şi spontană îşi găsesc puţine corespondenţe în puritanismul autentic, dar mult mai multe în anglicanismul moderat al unora ca Hooker*, Chillingsworth etc.

— Richard Hooker (1554 – 1600) – învăţat englez care a creat o teorie aparte a Bisericii Anglicane: pentru el, tradiţia anglicană era „o frânghie împletită în trei. care nu poate fi ruptă cu uşurinţă”, alcătuită din Biblie, Biserică şi raţiune (n. red.).

Dar pentru luteranul obişnuit, chiar şi cel capabil, nimic nu era mai sigur decât faptul că se ridica deasupra *status naturalis* doar temporar, atât timp cât îl afecta o confesiune sau predică.

Exista o mare diferenţă, frapantă pentru contemporani, între standardele morale de la curţile prinţilor reformaţi, respectiv luterani, cei din urmă fiind adesea degradaţi de beţie şi vulgaritate.105 Mai mult, este bine cunoscută neajutorarea clerului luteran, care punea

accentul doar pe credinţă, spre deosebire de mişcarea baptistă ascetică. Acea calitate germană tipică, numită adesea blândeţe sau naturaleţe, contrastează puternic, chiar în expresiile faciale ale oamenilor, cu efectele distrugerii sistematice a spontaneităţii din starea de natură vizibile în atmosfera anglo-americană, pe care germanii sunt obişnuiţi să le judece nefavorabil ca semne de îngustime, lipsă de libertate şi constrângere interioară. Dar diferenţele de conduită, care sunt izbitoare, se datorează în mod limpede gradului mai redus de ascetism al vieţii în luteranism, spre deosebire de calvinism. Antipatia oricărei persoane spontane, apropiate de starea de natură, faţă de tot ce e ascetic se exprimă în acele sentimente. Fapt este că luteranismul, datorită doctrinei graţiei divine, nu prevedea o sancţionare psihologică a conduitei astfel încât să forţeze raţionalizarea metodică a vieţii.

Această sancţionare, care condiţionează caracterul ascetic al religiei, ar fi putut fi furnizată, fără îndoială, de diferite motive religioase, aşa cum vom vedea în curând. Doctrina calvinistă a predestinării era doar una din cele câteva posibilităţi. Dar, cu toate acestea, ne-am încredinţat că, în felul său, nu numai că a avut o consistenţă unică, dar efectul ei psihologic a fost extrem de puternic.106 în comparaţie cu ea. mişcările ascetice non-calviniste, analizate doar din punctul de vedere al motivaţiei religioase pentru ascetism, exprimă o atenuare a consistenţei interne şi a puterii calvinismului.

Dar chiar şi în cursul evoluţiei istorice situaţia a fost, în cea mai mare parte, de aşa natură încât forma calvinistă de ascetism a fost fie imitată de celelalte mişcări ascetice, fie folosită ca sursă de inspiraţie ori comparaţie în dezvoltarea principiilor lor

Bazele religioase ale ascetismului laic

107

divergente”. Acolo unde. În pofida unei baze doctrinare diferite, au apărut trăsături ascetice similare, acesta a fost în general rezultatul organizării Bisericii. Despre toate acestea vom discuta cu un alt prilej.107

B. PIETISMUL

Istoric, doctrina predestinării este şi punctul de pornire al mişcării ascetice cunoscute îndeobşte ca pietism. Atât timp cât mişcarea a rămas în cadrul Bisericii Reformate, este aproape imposibil să trasăm linia de demarcaţie dintre calviniştii pietişti şi cei nepietişti.108 Aproape toţi reprezentanţii de frunte ai puritanismului sunt trecuţi uneori în rândurile pietiştilor. Este chiar destul de legitim să privim întreaga conexiune dintre predestinare şi doctrina confirmării, cu interesul ei fundamental pentru obţinerea *certitudo salutis*, după cum am discutat anterior, ca pe o dezvoltare pietistă a doctrinelor elaborate iniţial de Calvin. Apariţia reînvierilor ascetice în cadrul Bisericii Reformate a fost, mai ales în Olanda, însoţită cu regularitate de o regenerare a doctrinei predestinării, care fusese uitată temporar sau nu fusese respectată strict. De aceea, în cazul Angliei nu se obişnuieşte deloc să se folosească termenul pietism.109

Dar chiar şi pietismul continental (din Olanda şi Renania Inferioară) din cadrul Bisericii Reformate a constituit, cel puţin la nivelul de bază, o intensificare a ascetismului reformat în aceeaşi măsură ca şi, de pildă, doctrinele lui Bailey. Accentul era plasat atât de puternic pe *praxis pietatis*, încât ortodoxia doctrinară a fost împinsă pe planul al doilea; uneori, chiar, părea o chestiune indiferentă. Cei predestinaţi iertării puteau fi supuşi ocazional erorii dogmatice, ca şi altor păcate, iar experienţa arăta că, adesea, acei creştini care erau destul de neinstruiţi în teologia înaltă afişau mai limpede roadele

credinţei, în timp ce, pe de altă parte, a devenit evident că, de una singură, cunoaşterea teologiei nu garanta în niciun caz dovedirea credinţei prin conduită.110

Aşadar, alegerea nu putea fi demonstrată deloc prin învăţare teologică.111 De aceea pietismul, cu o profundă neîncredere în Biserica teologilor112, căreia – fapt caracteristic pentru el – îi aparţinea încă oficial, a început să adune adepţii conceptului de *praxis pietatis* în conventicule ascunse departe de lume.113 Voia să facă astfel încât Biserica invizibilă a celor aleşi să devină vizibilă pe pământ. Fără a merge atât de departe încât să formeze o sectă separată, membrii săi încercau să ducă, în această comunitate, o viaţă eliberată de toate ispitele lumii şi dictată în toate detaliile de voinţa lui Dumnezeu, şi astfel să se asigure de renaşterea lor prin semnele exterioare manifestate în comportarea lor cotidiană. Astfel, *ecclesiola* convertiţilor – fapt comun tuturor grupurilor autentic pietiste – dorea, pe calea ascetismului intens, să se bucure de binecuvântarea comuniunii cu Dumnezeu în viaţa aceasta.

Tendinţa expusă mai sus era strâns legată de *unio mystica* specifică luteranismului, şi foarte frecvent a dus la o accentuare mai mare a laturii emoţionale a religiei decât era acceptabil pentru calvinismul ortodox. De fapt, din punctul nostru de vedere, se poate spune că aceasta este caracteristica decisivă a pietismului dezvoltat în sânul Bisericii reformate. Căci elementul acesta emoţional, care iniţial era oarecum străin de calvinism, dar, pe de altă parte, era legat de anumite forme medievale de religie, a făcut ca în practică religia să se străduiască pentru obţinerea satisfacţiei mântuirii pe lumea aceasta, mai degrabă decât să se angajeze în lupta ascetică pentru

certitudine în privinţa lumii de apoi. Mai mult, emoţia era capabilă de o asemenea intensitate, încât religia a dobândit un caracter de-a dreptul isteric, exprimat în alternarea, familiară din nenumărate exemple şi de înţeles din punct de vedere neuropatologic, stărilor semiconştiente de extaz religios cu perioade de epuizare nervoasă, care erau resimţite ca o abandonare din partea lui Dumnezeu. Efectul era diametral opus disciplinei stricte şi temperate în care erau încadraţi oamenii prin viaţa sistematică de sfinţenie a puritanului. Însemna o slăbire a inhibiţiilor care protejau personalitatea raţională a calvinistului faţă de pasiunile

sale.114 La fel, era posibil ca ideea calvinista de depravare a trupului, asumată emoţional, de pildă sub forma aşa-numitului sentiment de nimicnicie, să ducă la o mortificare a capacităţii de acţiune în activitatea lumească.115 Chiar şi doctrina predestinării putea duce la fatalism dacă, în contra tendinţelor predominante ale calvinismului raţional, devenea obiectul contemplării emoţionale.116 în sfârşit, dorinţa de a-i separa de lume pe cei aleşi putea, cu o intensitate emoţională puternică, să ducă la o viaţă semicomunistă în comunitatea monastică, aşa cum a arătat în numeroase rânduri istoria pietismului, chiar şi în cadrul Bisericii Reformate.117

Dar atât timp cât acest efect extrem, condiţionat de accentuarea emoţiilor, nu a apărut, atât timp cât pietismul reformat s-a străduit să se asigure de mântuire urmând rutina cotidiană a vieţii într-o profesiune lumească, efectul practic al principiilor pietiste a constat într-un control ascetic încă şi mai strict al conduitei profesionale, care a oferit eticii profesionale o bază religioasă încă şi mai solidă decât respectabilitatea doar lumească a creştinului

reformat normal, resimţită de pietistul superior ca un creştinism de rangul al doilea. Aristocraţia religioasă a celor aleşi, care s-a dezvoltat în toate formele de ascetism calvinist, cu cât era luată mai în serios, cu atât mai sigur se organiza, în Olanda, pe bază de voluntariat, sub forma conventiculelor din cadrul Bisericii. În puritanismul englez, pe de altă parte, a dus la o diferenţiere virtuală între creştinii activi şi cei pasivi din cadrul Bisericii şi, după cum s-a arătat mai sus, la formarea sectelor.

Pe de altă parte, dezvoltarea pietismului german pe o bază luterană, cu care sunt asociate numele lui Sperier, Francke* şi Zinzendorf, a dus la îndepărtarea de doctrina predestinării. Dar, în acelaşi timp, nu a ieşit în niciun caz în afara corpului de idei dominat de dogmă, aşa cum o atestă în special relatarea lui

— Hermann August Francke (1663 – 1727) – lider religios, educator şi reformator social protestant, unul dintre principalii promotori ai pietismului german (n. red.).

Sperier însuşi despre influenţa pe care au avut-o pietismul olandez şi cel englez asupra lui; de asemenea, o altă dovadă e faptul că Bailey era citit în primele conventicule create de el.118

Din punctul nostru de vedere particular, pietismul însemna pur şi simplu pătrunderea conduitei controlate metodic şi supravegheate, deci ascetice, în confesiunile non-calviniste.119 Dar, cu necesitate, luteranismul simţea acest ascetism raţional ca pe un element străin, iar lipsa de consistenţă a doctrinelor pietiste germane a fost rezultatul dificultăţilor ce decurgeau din acest fapt. Pentru a da o bază dogmatică conduitei religioase sistematice, Sperier combină ideile luterane cu doctrina specific calvinistă a faptelor bune ca atare, ce sunt asumate cu

„intenţia de a aduce slavă lui Dumnezeu”.120 El mai are şi credinţa, sugestivă pentru calvinism, în posibilitatea ca aleşii să atingă un grad relativ de perfecţiune creştină.121 Dar teoria nu avea consistenţă. Sperier, care era puternic influenţat de mistici122, a încercat, într-o manieră mai degrabă nesigură dar în mod esenţial luterană, să *descrie* tipul sistematic de conduită creştină care era esenţial chiar şi pentru forma lui de pietism, în loc să îl justifice. El nu deriva *certitudo salutis* din sanctificare; în locul ideii de confirmare, a adoptat conexiunea oarecum laxă făcută de Luther între credinţă şi fapte, care a fost discutată mai sus.123

Dar, atât timp cât elementul raţional şi ascetic al pietismului l-a depăşit în greutate pe cel emoţional,) 1 ideile esenţial pentru teza noastră şi-au păstrat locul. Acestea erau: (1) că, pentru o persoană, dezvoltarea metodică a stării de graţie la un nivel din ce în ce mai înalt de certitudine şi perfecţiune în termenii legii era un semn al harului divin124; şi (2) că „Providenţa lui Dumnezeu se manifestă prin cei aflaţi într-o asemenea stare de desăvârşire” adică El le dă semnele Sale dacă ei aşteaptă răbdători şi deliberează metodic.125 Munca într-o profesiune era activitatea ascetică *par excellence* şi pentru A.H. Francke126; faptul că Dumnezeu însuşi îi binecuvânta pe cei aleşi de El prin reuşita strădaniilor lor era limpede pentru el, aşa cum vom afla că era şi pentru puritani.

Bazele religioase ale ascetismului laic 111

Ca un înlocuitor pentru dubla poruncă, pietismul a elaborat idei care, într-o manieră similară cu aceea a calvinismului, deşi mai moderată, au stabilit o aristocraţie a celor aleşi 127, primitori ai harului divin, cu toate rezultatele psihologice evidenţiate mai sus. Între ele se numără, de pildă, aşa-numita doctrină a terminismului128, care a fost în general (deşi pe nedrept) atribuită

pietismului de către adversarii săi. Aceasta pleacă de la ipoteza că graţia le e oferită tuturor oamenilor, dar fiecăruia fie într-un anume moment bine definit din viaţa sa, fie cândva pentru ultima dată.129 Oricine lăsa acel moment să treacă ieşea din sfera de acţiune a universalităţii graţiei; se afla în aceeaşi situaţie ca aceia neglijaţi de Dumnezeu din doctrina calvinistă. Destul de aproape de teoria aceasta se găsea ideea pe care Francke a extras-o din experienţa sa personală, şi care era foarte răspândită în pietism, s-ar putea spune chiar predominantă, potrivit căreia graţia se putea dobândi numai în anumite împrejurări speciale, în principal după o căire anterioară.130 De vreme ce, conform doctrinei pietiste, nu toată lumea era capabilă de asemenea experienţe, aceia care, cu toate că foloseau metodele ascetice recomandate de pietişti pentru a obţine graţia divină, nu reuşeau s-o atingă, rămâneau în ochii renăscuţilor un fel de creştini pasivi. Pe de altă parte, prin crearea unei metode de a induce căirea, chiar şi dobândirea graţiei divine a devenit, în fapt, un obiect al activităţii umane raţionale.

Mai mult, opoziţia faţă de spovedania privată, care, deşi neîmpărtăşită de toţi – de exemplu, nu de Francke – era caracteristică multor pietişti, mai ales pastorilor, după cum arată întrebările repetate din scrierile lui Sperier, era generată de această aristocraţie a graţiei. Opoziţia aceasta a contribuit la slăbirea legăturilor dintre pietism şi luteranism. Efectele vizibile pe care le avea graţia câştigată prin căinţă asupra conduitei constituiau un criteriu necesar pentru primirea la iertarea păcatelor –, de aceea, era imposibil ca doar *contritio* să fie de ajuns.131

Concepţia lui Zinzendorf despre propria sa poziţie religioasă, chiar dacă oscila în faţa atacurilor ortodoxiei, înclina în general spre abordarea instrumentală. Dincolo

de aceasta, totuşi, punctul de vedere doctrinar al acestui diletant religios

112 Etica protestantă şi spiritul capitalismului remarcabil, după cum îl numeşte Ritschl*, nu prea este capabil de a da o formulare clară în chestiunile importante pentru noi.132 El s-a prezentat în numeroase rânduri ca exponent al creştinismului paulin-luteran: de aceea, se opunea tipului pietist întruchipat de Jansen, cu ataşamentul său faţă de lege. Dar în practică Frăţia însăşi susţinea, încă de la Protocolul din 12 august 1729, o poziţie care în multe privinţe semăna celei a aristocraţiei calviniste a aleşilor.133 Şi, cu toate că şi-a mărturisit în mod repetat apartenenţa la luteranism134, el a permis şi încurajat această atitudine. Celebra sa afirmaţie, făcută pe 12 noiembrie 1741, în care atribuia Vechiul Testament lui Christos, era o expresie directă a aceleiaşi atitudini. Totuşi, dintre cele trei ramuri ale Frăţiei, calviniştii şi moravii au acceptat încă de la început etica reformată în aspectele ei esenţiale. Şi chiar şi Zinzendorf i-a urmat pe puritani, exprimând faţă de John Wesley opinia că, deşi o persoană nu-şi putea cunoaşte starea de graţie, ceilalţi o puteau vedea din conduita lui.135

Dar, pe de altă parte, în pietatea aparte din Hermhut**, elementul emoţional ocupa o poziţie extrem de proeminentă. În particular, Zinzendorf însuşi a încercat mereu să contracareze tendinţele spre sanctificare ascetică în sens puritan136 şi să îndrepte interpretarea faptelor bune într-o direcţie luterană.137 De asemenea, sub influenţa repudierii conventiculelor şi abţinerii de la confesiune, s-a dezvoltat o dependenţă de sacramente esenţial luterană. Mai mult, principiul lui Zinzendorf potrivit căruia

— Albert Ritschl (1822 – 1889) – teolog luteran german care a demonstrat relevanţa religioasă şi etică a

credinţei creştine făcând o sinteză între învăţăturile Scripturilor şi ale Reformei protestante şi unele aspecte ale cunoaşterii moderne. Lucrarea sa principală este *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versohnung* (Doctrina creştină a justificării şi reconcilierii, 1870 – 1874) (n. red.).

„Comunitate fondată în 1722 în Germania de protestanţii fugari din Boemia şi Moravia, pe domeniul şi sub oblăduirea lui Zinzendorf. A devenit matca Bisericii Morave, centru al unei reţele de societăţi urmând tiparul pietist: evangheliştii săi s-au răspândit în toată lumea (n. red.).

Bazele religioase ale ascetismului laic

13

Infantilismul sentimentului religios era un semn al autenticităţii lui, ca şi folosirea sorţilor ca mijloc de revelare a voinţei lui Dumnezeu, contracarau puternic influenţa raţionalităţii asupra conduitei. În ansamblu, în sfera de influenţă a contelui138, elementele antiraţionale, emoţionale predominau într-o măsură mult mai mare în religia membrilor Hermhut-ului decât în alte ramuri pietiste.139 Conexiunea dintre moralitate şi iertarea păcatelor este la fel de laxă140 în *Ideea fides fratrum* a lui Spangenberg* ca şi în luteranism în general. Repudierea urmăririi metodiste a perfecţiunii face parte, la Zinzendorf, din idealul său, fundamental eudemonist, de a-i face pe oameni să se bucure de binecuvântarea eternă (el o numeşte fericire) în prezent, emoţional141, în loc să-i încurajeze ca, prin muncă raţională, să se asigure de ea pentru lumea cealaltă.142

Cu toate acestea, adepţii lui Zinzendorf au păstrat ideea că valoarea cea mai importantă a Frăţiei, spre deosebire de alte Biserici, consta într-o viaţă creştină activă, cu o activitate misionară şi cu o muncă profesională

urmând o vocaţie.143 în plus, raţionalizarea practică a vieţii din punctul de vedere al utilităţii era esenţială pentru filosofia lui Zinzendorf.144 Pentru el, ca şi pentru alţi pietişti, concepţia aceasta provenea, pe de o parte, din aversiunea fermă faţă de speculaţia filosofică, privită drept periculoasă pentru credinţă, şi preferinţa aferentă pentru cunoaşterea empirică145; pe de altă parte, din simţul comun împărtăşit al misionarului profesionist. Frăţia era, ca un mare centru misionar, în acelaşi timp şi o afacere. Astfel, îşi îndruma membrii pe căile ascetismului pământesc, care, pretutindeni, mai întâi caută misiuni şi apoi le îndeplineşte cu grijă şi sistematic. Dar glorificarea sărăciei apostolice, a discipolilor146 aleşi de Dumnezeu prin predestinare, care era derivată din exemplul apostolilor ca misionari, constituia un alt obstacol. Însemna, de

— August Gottlieb Spangenberg (1704 – 1792) – episcop german al Unitas Fratrum, succesor al contelui Zinzendorf, fondator al Bisericii Morave din America de Nord. Lucrarea citată, apărută în 1779, reprezintă expunerea acceptată a credinţelor morave (n. red.).

fapt, o renaştere parţială a vechilor *consilia euangelica*. Dezvoltarea unei etici economice similare celei calviniste a fost neîndoielnic întârziată de aceşti factori, chiar dacă, aşa cum o arată dezvoltarea mişcării baptiste, nu a fost făcută imposibilă, ci, dimpotrivă, puternic încurajată pe plan subiectiv de ideea muncii numai de dragul vocaţiei.

Acestea fiind zise, atunci când analizăm pl. e-smul german din punctul de vedere important pentru noi trebuie să recunoaştem că în baza religioasă a ascetismului său există o oscilare, o incertitudine care îl fac cu siguranţă mai slab decât calvinismul, cu consistenţa

sa de fier, iar aceste elemente se datorează parţial influenţelor luteranismului şi parţial caracterului său emoţional. Fără îndoială7-a face din acest element emoţional caracteristica distinctivă a pietismului în opoziţie cu luteranismul e o dovadă de îngustime.147 Dar, în comparaţie cu calvinismul, raţionalizarea vieţii era în mod necesar mai puţin intensă, deoarece starea de graţie trebuia dovedită permanent şi, referindu-se la viitorul etern, se / reflecta în starea emoţională actuală. Locul încrederii în sine pe *J* 4 care cel ales încerca să o dobândească şi să o reînnoiască mereu muncind neobosit, cu succes în profesiunea sa, a fost luat de o «atitudine de smerenie şi abnegaţie.148 La rândul ei, aceasta se datora în parte stimulului emoţional îndreptat exclusiv spre OjU») K'f-xexperienţa spirituală, respectiv instituţiei luterane a spovedaniei, care, deşi era privită adesea cu multă îndoială de pietism, era încă în general tolerată.149 Toate acestea arată influenţa concepţiei luterane aparte despre mântuire, posibilă prin iertarea păcatelor şi nu prin sanctificarea practică. În locul luptei raţionale sistematice pentru obţinerea şi păstrarea unei anumite cunoaşteri despre mântuirea viitoare (de pe lumea cealaltă), aici apare nevoia de a simţi împăcarea şi comuniunea cu Dumnezeu în clipa de faţă. Astfel, tendinţa pe care o are satisfacerea nevoilor imediate de a împiedica organizarea raţională a vieţii economice, cu grija pentru viitor ca scop principal, îşi găseşte într-un anume sens un corespondent în domeniul vieţii religioase.

În mod evident, aşadar, orientarea nevoilor religioase spre satisfacţia emoţională imediată nu a putut dezvolta o motivaţie

atât de puternică pentru raţionalizarea activităţii

lumeşti ca şi nevoia de confirmare a aleşilor calvinişti, cu preocuparea lor excesivă faţă de lumea de dincolo. Pe de altă parte, era mult mai favorabilă impregnării religioase metodice a conduitei decât credinţa tradiţionalistă a luteranului ortodox, legat de Cuvântul Bibliei şi sacramente. În ansamblu, pietismul, de la Francke şi Sperier la Zinzendorf, a tins spre accentuarea din ce în ce mai puternică a laturii emoţionale. Dar aceasta nu era în niciun fel expresia unei legi imanente a dezvoltării. Deosebirile se datorau mediilor religioase (şi sociale) diferite din care proveneau conducătorii. Nu putem intra în acest subiect aici şi nici nu putem discuta modul în care trăsăturile specifice ale pietismului german i-au afectat extinderea socială şi geografică.150 Trebuie să ne amintim iarăşi că acest pietism emoţional pătrunde în viaţa alesului puritan cu paşi mici, aproape de neobservat. Dacă am putea, cel puţin provizoriu, să evidenţiem vreo consecinţă practică a diferenţei, am putea spune că virtuţile favorizate de pietism erau. pe de o parte, cele ale oficialului credincios, funcţionarului, muncitorului sau servitorului151, şi pe de altă parte cele ale patronului predominant patriarhal cu o condescendenţă pioasă (în maniera lui Zinzendorf). În comparaţie, calvinismul pare să fie legat mai strâns de simţul juridic riguros şi energia întreprinzătorilor burghezi capitalişti.152 în sfârşit, forma pur emoţională de pietism este, după cum arăta Ritschl153, un diletantism religios pentru clasele care au timp liber. Oricât de puţin exhaustivă ar fi această caracterizare, ne ajută să explicăm anumite diferenţe dintre caracterele (inclusiv cele economice) ale popoarelor care s-au aflat sub influenţa uneia sau alteia dintre aceste mişcări ascetice.

C. METODISMUL

Combinaţia dintre un tip de religie complet

emoţional, dar încă ascetic, şi o indiferenţă crescândă faţă de bazele dogmatice ale ascetismului calvinist sau chiar o repudiere a acestora este caracteristică şi mişcării anglo-americane ce corespunde

1 6 Etica protestantă şi spiritul capitalismului pietismului continental: este vorba de metodism.154 Denumirea însăşi arată ce i-a impresionat pe contemporani ca trăsătură distinctivă a adepţilor săi: caracterul metodic, sistematic al conduitei în scopul obţinerii unei *certitudo salutis*. În cazul acestei mişcări, această certitudine a constituit, încă de la început, punctul central al aspiraţiei religioase şi a rămas astfel. În pofida tuturor deosebirilor, relaţia dincolo de orice îndoială cu anumite ramuri ale pietismului german155 este dovedită în primul rând prin faptul că metoda era folosită în principal pentru a provoca actul emoţional al convertirii. Iar faptul că John Wesley, marcat de influenţele morave şi luterane, a pus accentul pe sentiment a determinat metodismul, care de la începuturi îşi definea misiunea în rândul maselor, să adopte un caracter emoţional puternic, mai ales în America. În unele împrejurări, căinţa implica o luptă emoţională de o asemenea intensitate, încât ducea la stările cele mai înfricoşătoare de extaz, care în America se produceau adesea în cursul întrunirilor publice. Faptul acesta a format baza unei credinţe în posedarea nemeritată a graţiei divine şi, în acelaşi timp, a unei conştiinţe imediate a justificării şi iertării.

Religia aceasta emoţională a intrat într-o alianţă aparte, care a întâmpinat dificultăţi deloc neînsemnate, cu etica ascetică pe care puritanismul o impregnase de raţionalitate o dată pentru totdeauna. Spre deosebire de calvinism, care considera iluzoriu tot ce era emoţional, în acest caz se credea că singura bază sigură pentru *certitudo salutis* era un sentiment pur de certitudine

absolută a iertării, derivat nemijlocit din mărturia Sfântului Duh, a cărui apariţie putea fi prezisă pentru o anumită zi şi o anumită oră. La acestea se adaugă doctrina sanctificării formulată de Wesley, care, printr-o îndepărtare hotărâtă de doctrina ortodoxă, reprezintă o dezvoltare logică a ei. Potrivit acestei doctrine, o persoană renăscută în această manieră poate, în virtutea harului divin care acţionează deja în ea, să obţină chiar în această viaţă sanctificarea, conştiinţa perfecţiunii în sensul eliberării de păcate, printr-o a doua transformare spirituală, în general separată şi adesea bruscă. Oricât de dificil ar fi de atins, în general nu înainte de sfârşitul vieţii cuiva, trebuie căutată

neapărat, deoarece în final garantează *certitudo salutis* şi înlocuieşte îngrijorarea ursuză a calvinistului cu o încredere senină.156 Şi îl deosebeşte pe adevăratul convertit în propriii ochi şi în ai celorlalţi prin faptul că, în sfârşit, păcatul nu mai are putere asupra lui.

Cu toată importanţa majoră a sentimentului evidenţei, conduita sfântă, conformă cu legea nu a fost abandonată. Ori de câte ori ataca modul în care, pe timpul său, se punea accentul pe faptele bune, Wesley nu o făcea decât pentru a readuce la viaţă vechea doctrină puritană potrivit căreia faptele nu sunt cauza, ci doar mijloacele de a cunoaşte starea de graţie a cuiva, şi chiar aceasta numai atunci când sunt realizate exclusiv pentru gloria lui Dumnezeu. Conduita cucernică nu era suficientă, după cum a aflat în propriul caz. Sentimentul de graţie trebuia neapărat să i se asocieze. El însuşi descria uneori faptele ca pe o condiţie a graţiei, iar în Declaraţia din 9 august 1771157 a subliniat că acela care nu realiza fapte bune nu era un credincios adevărat, în fapt, metodiştii au susţinut întotdeauna că nu se deosebeau de Biserica oficială prin doctrină, ci doar prin practica religioasă. Această

accentuare a roadelor credinţei era justificată mai ales prin 1 Ioan 3, 9; conduita este privită ca un semn clar al renaşterii.

Dar, în pofida tuturor acestora, existau unele dificultăţi.158 Pentru acei metodişti care erau adepţi ai doctrinei predestinării, a gândi despre *certitudo salutis* că apare în sentimentul nemijlocit159 al graţiei şi perfecţiunii şi nu în urma conştientizării graţiei care se dezvolta din conduita ascetică, dovadă continuă a credinţei – căci atunci certitudinea de *perservantia* ar fi depins’s numai de actul de căinţă – însemna unul din două lucruri: pentru firile slabe era o interpretare fatalistă a libertăţii creştine şi, odată cu ea, a conduitei metodice; sau, acolo unde această cale era respinsă, încrederea în sine a omului sfânt160 atingea înălţimi nebănuite, o intensificare emoţională de tip puritan. În faţa atacurilor oponenţilor, S: a făcut încercarea de a contracara aceste consecinţe. Pe de o parte, prin accentuarea sporită a autorităţii normative a Bibliei şi a indispensabilităţii confirmării161; pe de altă parte, prin întărirea, în cadrul mişcării, a facţiunii

118 Etica protestantă şi spiritul capitalismului anticalviniste conduse de Wesley, cu doctrina sa potrivit căreia graţia ar putea fi pierdută. Puternicele influenţe luterane la care era expus Wesley162 prin intermediul moravilor au fortificat această tendinţă şi au sporit incertitudinea în privinţa bazei religioase a eticii metodiste.163 în cele din urmă, numai conceptul de regenerare, o certitudine emoţională a mântuirii ca rezultat nemijlocit al credinţei, a fost menţinut ca bază indispensabilă a graţiei; şi, laolaltă cu el, sanctificarea, ducând la o eliberare (cel puţin virtuală) de sub puterea păcatului, era dovada subsecventă, a primirii harului. Semnificaţia mijloacelor exterioare de obţinere a graţiei, în special a sacramentelor, se diminua în mod corespunzător.

În orice caz, trezirea generală care a urmat metodismul pretutindeni, de exemplu în Noua Anglie, însemna o victorie pentru doctrina graţiei şi alegerii.164

Astfel, din punctul nostru de vedere, etica metodistă pare să se bazeze pe o temelie de incertitudine similară cu aceea a pietismului. Dar aspiraţia la o viaţă mai înaltă, la o a doua mântuire i-a servit ca substitut pentru doctrina predestinării. Mai mult, metodismul fiind englez de origine, practica sa etică era strâns înrudită de cea a puritanismului englez, pe care aspira să-l readucă la viaţă.

Actul emoţional al convertirii era indus metodic. Şi, după ce convertirea era realizată, nu urma o bucurie pioasă decurgând din comuniunea cu Dumnezeu, în maniera pietismului emoţional al lui Zinzendorf, ci emoţia, o dată stârnită, era dirijată într-o luptă raţională pentru desăvârşire. De aceea, caracterul emoţional al credinţei nu a condus la o religie spiritualizată a sentimentului, cum era pietismul german. Schneckenburger a arătat deja că faptul acesta era legat de dezvoltarea mai puţin intensă a sentimentului păcatului (în parte, datorită experienţei emoţionale a convertirii), iar acesta a rămas un element acceptat în analizarea metodismului. Caracterul fundamental calvinist al sentimentului său religios rămânea decisiv. Stârnirea emoţiilor lua forma entuziasmului ce a fost provocat, la început sporadic, dar apoi cu intensitate. Însă care în niciun caz nu a distrus caracterul altfel raţional al conduitei.165 Aşadar, regenerarea metodismului a creat doar un

supliment la doctrina pură a faptelor bune, o bază religioasă pentru conduita ascetică după renunţarea la doctrina predestinării. Semnele date de conduită, care constituiau o modalitate indispensabilă de estimare a convertirii adevărate, chiar şi a condiţiei acesteia, după

cum spune uneori Wesley, erau de fapt exact aceleaşi ca ale calvinismului. Ca un produs târziu166, putem, în cele ce urmează, să neglijăm în general metodismul, întrucât nu a adăugat nimic nou la dezvoltarea167 ideii de vocaţie.

D. SECTELE BAPTISTE

Pietismul de pe continentul european şi metodismul popoarelor anglo-saxone sunt, analizate prin prisma conţinutului de idei şi a semnificaţiei istorice, mişcări secundare.168 Pe de altă parte, la mişcarea baptistă şi sectele169 care, în cursul secolelor al XVI-lea şi al XVII-lea, au derivat direct din calvinism sau i-au adoptat formele de gândire religioasă, la baptişti, menoniţi şi, mai presus de toate, la quakeri170 găsim şi o a doua sursă independentă a ascetismului protestant. Acum abordăm grupuri religioase a căror etică se reazemă pe o bază ce diferă în principiu de doctrina calvinistă. Schiţa de mai jos, care nu face decât să sublinieze ceea ce e important pentru noi, nu poate oferi o imagine reală a diversităţii acestei mişcări. Din nou, vom insista în special asupra dezvoltării sale în ţările cu un capitalism mai vechi.

Trăsătura tuturor acestor comunităţi, care este cea mai importantă din punct de vedere atât istoric, cât şi principial, dar a cărei influenţă asupra dezvoltării culturii poate fi clarificată doar într-un context oarecum diferit, este una cu care ne-am familiarizat deja, Biserica credinciosului.171 Aceasta înseamnă că Biserica vizibilă, aşa cum o numeau Bisericile Reformei172, comunitatea religioasă, nu mai era considerată ca un fel de bază de încredere pentru ţeluri supranaturale, ca o instituţie care să-i includă în mod necesar atât pe cei drepţi cât şi pe cei nedrepţi, fie pentru sporirea gloriei lui Dumnezeu, fie ca un mediu care să

120 Etica protestantă şi spiritul capitalismului aducă oamenilor (catolici şi luterani) mijloacele de mântuire, ci

doar ca o comunitate a credincioşilor renăscuţi, şi numai a acestora. Cu alte cuvinte, nu era privită ca o Biserică, ci ca o sectă.173 Asta vrea să simbolizeze principiul, în sine pur extern, că numai adulţii care şi-au câştigat personal credinţa ar trebui să fie botezaţi.174 Pentru baptişti, aşa cum au repetat-o insistent în toate discuţiile religioase, justificarea prin această credinţă era radical diferită de ideea de a munci în slujba lui Christos, care domina dogma ortodoxă a vechiului protestantism.175 Consta mai degrabă în apropierea spirituală a darului Său de mântuire. Dar aceasta se petrecea prin revelaţie individuală, prin lucrarea Sfântului Duh în individ, şi numai astfel. Era oferită oricui, şi era suficient ca indivizii să aştepte Duhul şi să nu se opună venirii lui printr-o ataşare păcătoasă de lume. În consecinţă, semnificaţia credinţei în sensul cunoaşterii doctrinelor Bisericii, dar şi în cel al căutării pline de căinţă a graţiei divine, a fost minimalizată, având loc, fireşte, cu modificări importante, o renaştere a doctrinelor pneumatice de la începutul creştinismului. De pildă, secta căreia Menno Simons, în a sa *Fundamentboek* (1539), i-a oferit prima doctrină rezonabil de consistentă, dorea, ca şi celelalte secte baptiste, să fie adevărata Biserică neîntinată a lui Christos, ca şi comunitatea apostolică, alcătuită exclusiv din cei treziţi personal şi chemaţi de Dumnezeu. Cei care s-au născut iarăşi şi numai ei sunt fraţii lui Christos, deoarece, ca şi El, au fost creaţi în spirit direct de Dumnezeu.176 O evitare strictă a lumii, în sensul relaţiilor care nu sunt strict necesare cu mirenii, laolaltă cu cea mai strictă bibliocraţie, în sensul luării ca model a vieţii primelor generaţii de creştini, au fost trăsăturile distinctive ale primelor comunităţi baptiste, iar acest principiu de evitare a lumii nu a dispărut niciodată complet atât timp cât vechiul spirit a rămas viu.177

Dintre aceste leitmotivuri ale perioadei lor de început, sectele baptiste au reţinut pe termen lung un principiu pe care, cu o bază oarecum diferită, l-am întâlnit deja la calvinism, şi a cărui importanţă fundamentală va ieşi la iveală în nenumărate rânduri. Ele aurepudiat cu hotărâre orice idolatrizare a făpturii omeneşti.

ca pe o diminuare a veneraţiei datorate numai lui Dumnezeu.178 Modul de viaţă biblic a fost conceput de primii baptişti elveţieni şi din sudul Germaniei cu un radicalism similar cu acela al Sf. Francisc din tinereţe, ca o ruptură netă faţă de toate bucuriile vieţii, o viaţă modelată direct după aceea a Apostolilor. Şi, într-adevăr, viaţa multora dintre baptiştii de la începuturi aminteşte de aceea a Sf. Giles. Dar această respectare strictă a preceptelor biblice179 nu avea temelii foarte sigure, în conexiune cu caracterul pneumatic al credinţei. Ceea ce Dumnezeu revelase profeţilor şi apostolilor nu era tot ceea ce El putea şi voia să reveleze. Dimpotrivă, viaţa continuă a Cuvântului, nu ca document scris, ci ca forţă a Sfântului Duh lucrând în viaţa de zi cu zi, care se adresează oricărui individ care voieşte să asculte, era caracteristică doar Bisericii adevărate. Aceasta, după cum predicau Schwenkfeld împotriva lui Luther şi, mai târziu, Fox împotriva prezbiterienilor, era mărturia comunităţilor creştine timpurii. De la această idee de continuitate a revelaţiei s-a dezvoltat doctrina bine cunoscută, elaborată apoi pe larg de către quakeri, a semnificaţiei (decisive, la o ultimă analiză) mărturiei interioare a Duhului în raţiune şi conştiinţă. Astfel se înlătura nu autoritatea, ci autoritatea unică a Bibliei şi se începea o evoluţie care, în cele din urmă, a eliminat radical tot ce mai rămăsese din doctrina mântuirii prin Biserică; la quakeri erau înlăturate chiar şi

botezul şi împărtăşania.180

Laolaltă cu adepţii doctrinei predestinării, în special calviniştii stricţi, confesiunile baptiste au realizat cea mai radicală devalorizare a tuturor sacramentelor ca mijloc de mântuire, şi astfel au îndeplinit raţionalizarea religioasă a lumii în forma sa cea mai extremă. Numai lumina interioară a revelaţiei continue putea permite cuiva să înţeleagă cu adevărat chiar şi revelaţiile biblice ale lui Dumnezeu.181 Pe de altă parte, cel puţin în conformitate cu doctrina quakerilor care, aici, trăgea concluzia logică, efectele sale puteau fi extinse la oameni care nu cunoscuseră niciodată revelaţia în formă biblică. Propoziţiaextra *eccâesiam nuâla salus* era valabilă numai pentru această Biserică invizibilă a celor iluminaţi de Sfântul Duh. În lipsa luminii interioare, omul natural, chiar şi acela ghidat de raţiunea

Etica protestanta şi spiritul capitalismului naturală132, rămânea doar o creatură înrobită cărnii, a cărei lipsă de dumnezeire era condamnată de baptişti, inclusiv de quakeri, poate chiar mai dur decât de către calvinişti. Pe de altă parte, dacă o aşteptăm şi ne deschidem inimile către ea, renaşterea provocată de Sfântul Duh ar putea, deoarece are o cauză divină, să ducă la o înfrângere atât de deplină a puterii păcatului1S3, încât o nouă cădere, ca să nu mai vorbim de pierderea stării de graţie, devine practic imposibilă. Totuşi, aşa cum s-a întâmplat în metodism în vremea din urmă, atingerea acelei stări nu era considerată regula, ci mai degrabă se credea că gradul de perfecţiune al individului era supus evoluţiei.

Dar toate comunităţile baptiste doreau să fie Biserici pure, în sensul conduitei fără pată a membrilor lor. Repudierea sinceră a lumii şi a intereselor sale şi

supunerea necondiţionată faţă de Dumnezeu, care vorbeşte prin intermediul conştiinţei, erau singurele semne incontestabile ale adevăratei renaşteri, astfel că un tip de conduită corespunzător era indispensabil mântuirii. De aceea, darul graţiei lui Dumnezeu nu putea fi câştigat, ci numai persoanele care urmau dictatele conştiinţei lor se puteau considera renăscute în mod justificat. Faptele bune în sensul acesta erau o *causa sine qua non*. După cum se poate vedea, acest ultim raţionament al lui Barclay, la expunerea căruia am aderat, era în practică echivalentul doctrinei calviniste şi, fără îndoială, a fost elaborat ca efect al ascetismului calvinist, care influenţa puternic sectele baptiste din Anglia şi Ţările de Jos. George Fox şi-a petrecut întreaga activitate misionară timpurie predicând adoptarea sa onestă şi sinceră.

Dar, întrucât predestinarea era respinsă, caracterul raţional aparte al moralităţii baptiste se baza, mai presus de toate, pe ideea aşteptării pogorârii Sfântului Duh, fapt ce caracterizează chiar şi astăzi reuniunile quakerilor şi este bine analizat de Barclay. Scopul aşteptării tăcute este de a înfrânge tot ceea ce e impulsiv şi raţional, pasiunile şi interesele subiective ale omului natural. El trebuie să fie nemişcat pentru a crea acea linişte profundă a sufletului, singura împrejurare în care poate fi auzit cuvântul lui Dumnezeu. Desigur, această aşteptare a putut avea ca urmare

stări isterice, profeţii şi, atât timp cât au supravieţuit speranţele escatologice, în anumite împrejurări chiar o izbucnire a entuziasmului milenarist, aşa cum este posibil în toate tipurile similare de religie. Acest lucru chiar s-a întâmplat în mişcarea care s-a dezagregat la Munster.

Dar, în măsura în care baptismul se exercita în lumea

normală, prozaică, ideea că Dumnezeu vorbeşte numai atunci când fătura omenească tace însemna, evident, un stimulent pentru cântărirea chibzuită a planurilor de acţiune şi justificarea lor atentă în termenii conştiinţei individuale.184 Comunităţile baptiste de mai târziu, în special quakerii, au adoptat acest tip de conduită liniştit, moderat, eminamente conştiincios. Eliminarea radicală a vrăjii din lume nu a permis nicio altă evoluţie psihologică decât practicarea ascetismului lumesc. Întrucât aceste comunităţi nu voiau să aibă nimic de-a face cu puterile politice şi treburile lor, rezultatul exterior a fost impregnarea vieţii profesionale cu aceste virtuţi ascetice. Liderii mişcării baptiste de la începuturi erau extrem de radicali în respingerea preocupării faţă de lumea aceasta. Dar, firesc, chiar şi în prima generaţie, modul de viaţă strict apostolic nu a fost considerat ca absolut esenţial pentru dovedirea renaşterii tuturor. Chiar şi în această generaţie şi chiar şi înainte de Menno, au existat burghezi înstăriţi care să apere virtuţile practice şi sistemul proprietăţii private; moralitatea strictă a baptiştilor se transformase în practică în calea pe care o pregătise etica adoptată de calvinism.185 Aceasta pur şi simplu pentru că drumul spre forma monastică de ascetism, orientată spre lumea de apoi, fusese închis, pe motiv că nu era biblic şi excludea mântuirea prin fapte bune, încă de pe vremea lui Luther, pe care baptiştii îl urmau, şi ei, în această privinţă.

Cu toate acestea, separat de comunităţile semicomuniste din perioada timpurie, o sectă baptistă, aşa-numiţii *Tunker* (*dunkards*, *dompelaers*) continuă până şi azi să condamne educaţia şi orice formă de posesiune în afară de cele indispensabile vieţii. Şi chiar şi Barclay priveşte obligaţia unei persoane, faţă de profesiunea sa nu în termen calvinişti sau chiar luterani, ci mai degrabă tomist, ca *naturali ratione*, consecinţa necesară a faptului

că credincioşii trebuie să trăiască pe lume.1S6

Această atitudine însemna o slăbire a concepţiei calviniste asupra profesiunii, similară celor ale lui Sperier şi pietiştilor germani. Dar, pe de altă parte, intensitatea interesului pentru ocupaţiile economice a sporit considerabil datorită diferiţilor factori ce acţionau în cadrul sectelor baptiste. În primul rând, refuzul de a accepta funcţii în serviciul statului, care reprezenta la origine o îndatorire religioasă rezultând din repudierea tuturor celor legate de interesele lumeşti. După ce a fost abandonat în principiu, a continuat să fie aplicat în practică, cel puţin în cazul metodiştilor şi quakerilor, deoarece refuzul strict de a purta arme sau de a face jurăminte constituia un prilej suficient de descalificare. Mână în mână cu acest refuz mergea, în toate confesiunile baptiste, o opoziţie invincibilă faţă de orice mod de viaţă aristocratic. În parte, ca şi în cazul calviniştilor, era o consecinţă a interzicerii oricărei idolatrii a făpturii omeneşti; pe de altă parte, era un rezultat al principiilor apolitice sau chiar antipolitice menţionate mai sus. Întreaga raţionalitate iscusită şi conştiincioasă a conduitei baptiste a fost, astfel, forţată să se manifeste în profesiuni apolitice.

În acelaşi timp, imensa importanţă pe care doctrina baptistă a mântuirii a atribuit-o conştiinţei, privită ca revelarea lui Dumnezeu, a conferit conduitei lor în profesiunile lumeşti un caracter care a avut o semnificaţie crucială pentru dezvoltarea spiritului capitalismului. Va trebui să amânăm analizarea lui pentru mai târziu, şi chiar şi atunci îl vom putea studia numai în măsura în care este posibil, fără a intra în detaliile eticii politice şi sociale a ascetismului protestant. Dar, ca să anticipăm puţin, am

atras deja atenţia asupra principiului celui mai important al eticii capitaliste, care este formulat în general în dictonul „cinstea este cea mai bună politică”.187 Documentul său clasic este manifestul lui Franklin citat mai sus. Şi, chiar şi în gândirea secolului al XVII-lea, forma specifică de ascetism lumesc a baptiştilor, mai ales a quakerilor, consta în adoptarea practică a acestei maxime.188 Pe de altă parte, ne aşteptăm să descoperim că influenţa calvinismului s-a exercitat mai mult în direcţia eliberării energiilor pentru câştigul privat. Căci, în pofida legalismului formal al celor aleşi, remarca lui Goethe se aplică destul de des calvinistului: „Omul de acţiune

e întotdeauna neîndurător; nimeni nu are conştiinţă, în afară de cel care priveşte de pe margine”. 189

Un alt element important care a contribuit la intensitatea ascetismului lumesc al confesiunilor baptiste poate fi analizat în întreaga sa semnificaţie numai într-o asociere diferită. Cu toate acestea, putem anticipa câteva remarci despre el pentru a justifica ordinea de prezentare pe care am ales-o. În mod oarecum deliberat, nu am luat ca punct de pornire instituţiile sociale obiective ale Bisericilor protestante mai vechi şi influenţele lor etice, lăsând la o parte în special importanta disciplină a Bisericii. Am preferat mai degrabă să cercetăm efectele pe care le-ar fi putut avea în conduita individului adoptarea subiectivă a unei credinţe ascetice. Nu doar pentru că această latură a problemei a primit până acum mult mai puţină atenţie decât cealaltă, dar şi deoarece efectul disciplinei Bisericii nu a fost în niciun caz întotdeauna acelaşi. Dimpotrivă, supravegherea ecleziastică a vieţii individului, care, aşa cum era practicată în Bisericile de stat calviniste, ducea aproape la o inchiziţie, putea chiar să

întârzie acea eliberare a puterilor individuale care era condiţionată de urmărirea ascetică raţională a mântuirii, iar în unele cazuri chiar a făcut-o.

Reglementările mercantiliste ale statului ar putea dezvolta industrii, dar nu, sau cu siguranţă nu singure, spiritul capitalismului; acolo unde au adoptat un caracter despotic, autoritarist, l-au împiedicat direct. Astfel, un efect similar ar fi putut rezulta din înregimentarea ecleziastică, atunci când a devenit excesiv de despotică. A întărit un tip anume de conformare exterioară, dar în unele situaţii a slăbit motivaţiile subiective ale conduitei raţionale. Orice discuţie asupra acestei chestiuni 190 trebuie să ţină seamă de marea diferenţă dintre rezultatele disciplinei morale autoritare a Bisericilor oficiale şi disciplina corespunzătoare din cadrul sectelor, care se baza pe supunere voluntară. Faptul că, din principiu, mişcarea baptistă de pretutindeni a fondat secte şi nu Biserici a fost, neîndoielnic, favorabil pentru intensitatea ascetismului lor, aşa cum s-a întâmplat şi în cazul acelor comunităţi calviniste, metodiste şi pietiste care, forţate de împrejurări, au ajuns să constituie grupuri de voluntari.191

1

Următoarea noastră sarcină este să urmărim efectele ideii puritane referitoare la vocaţia în lumea afacerilor, după ce schiţa de mai sus a încercat să-i expună bazele religioase. Cu toate diferenţele de detaliu şi accentuare pe care le manifestă aceste mişcări ascetice în aspectele de care ne-am ocupat. În toate sunt prezente şi importante cam aceleaşi caracteristici.192 Dar pentru scopurile noastre elementul-decisiv era, ca să recapitulăm, concepţia despre starea de graţie religioasă, comună tuturor

confesiunilor, ca un statut care îl delimitează pe posesorul său de degradarea fiinţei, de lume.193

Pe de altă parte, deşi mijloacele prin care se realiza erau diferite pentru doctrine diferite, obţinerea graţiei divine nu putea fi garantată prin sacramente magice, prin uşurarea în spovedanie şi nici prin fapte bune individuale. Era posibilă numai prin confirmare, într-un tip de conduită specific, cu totul diferit de modul de viaţă al omului natural. În consecinţă, individul era stimulat să-şi supravegheze metodic propria stare de graţie în propria conduită şi astfel să o impregneze pe aceasta cu ascetism. Dar, aşa cum am văzut, această conduită ascetică însemna o planificare raţională a întregii vieţi în conformitate cu voinţa lui Dumnezeu. Iar acest ascetism nu mai era un *opus supererogationis*, ci o atitudine care putea fi cerută oricărei persoane care voia să fie sigură de mântuire. Viaţa religioasă a sfinţilor, prin contrast cu viaţa naturală, nu mai era trăită în afara lumii, în comunităţi monahale, iar acesta este elementul cel mai important, ci în interiorul lumii şi instituţiilor sale. Această raţionalizare a conduitei pe lumea aceasta, dar de dragul lumii de dincolo, a fost consecinţa conceptului de vocaţie al protestantismului ascetic.

Ascetismul creştin, care la început a fugit de lume înspre solitudine, cârmuise deja lumea la care renunţase, din mănăstire şi prin intermediul Bisericii. Dar, în ansamblu, lăsase neatins caracterul natural spontan al vieţii cotidiene din lumea aceasta. Acum a intrat cu paşi mari în piaţa vieţii, a trântit în urmă uşa mănăstirii şi şi-a asumat sarcina de a impregna cu caracterul său metodic exact acea rutină zilnică a vieţii, de a o modela într-o viaţă în lume, dar nu pentru lumea aceasta. Ce rezultat a obţinut, vom încerca să clarificăm în rândurile următoare.

ASCETISMUL ŞI SPIRITUL CAPITALISMULUI

Pentru a înţelege conexiunea dintre ideile religioase fundamentale ale protestantismului ascetic şi maximele sale pentru conduita economică de zi cu zi, este necesar să cercetăm cu o atenţie specială scrierile care au derivat în mod evident din practica pastorală. Căci, într-o perioadă în care lumea de dincolo însemna totul, când poziţia socială a creştinului depindea de primirea lui la împărtăşanie, clericul, prin activitatea sa pastorală, prin disciplina bisericii şi predici, exercita o influenţă (după cum o arată nenumăratele *consilia*, *casus conscientiae* etc.) pe care noi, oamenii moderni, nu o putem deloc imagina. Într-o asemenea epocă, forţele religioase care se exprimă prin astfel de mijloace reprezintă influenţe decisive pentru formarea caracterului naţional. Pentru scopurile capitolului de faţă, deşi în niciun caz pentru toate scopurile, putem trata protestantismul ascetic ca pe un întreg. Dar, de vreme ce latura puritanismului englez care a derivat din calvinism oferă baza religioasă cea mai consistentă ideii de vocaţie, îl vom plasa pe unul dintre reprezentanţii săi în centrul discuţiei, respectând metoda anterioară. Richard Baxter este deasupra multor altor autori care s-au ocupat de etica puritană, atât din cauza atitudinii sale eminamente practice şi realiste, cât şi datorită recunoaşterii universale primite de operele sale, care au fost traduse şi reeditate în numeroase rânduri. Era prezbiterian şi apărător al sinodului de la Westminster. dar, la fel ca multe altele dintre marile spirite ale epocii sale, s-a

îndepărtat treptat de dogmele calvinismului pur. În adâncul inimii se opunea uzurpării înfăptuite de Cromwell, după cum s-ar fi opus oricărei alte revoluţii. Nu era favorabil sectelor şi entuziasmului fanatic al sfinţilor, însă avea vederi foarte largi în privinţa specificităţilor

exterioare şi era obiectiv faţă de adversarii săi. Şi-a delimitat domeniul de activitate, orientându-se în special spre promovarea practică a vieţii morale prin intermediul Bisericii. În urmărirea acestui scop, ca unul dintre cei mai plini de succes pastori cunoscuţi în istorie, şi-a pus serviciile la dispoziţia Guvernului Parlamentar al lui Cromwell şi Restauraţiei1, până când s-a retras din funcţie în timpul celei din urmă, înainte de ziua Sf. Bartolomeu. Lucrarea sa *Christian Directory* este un compendiu complet al eticii puritane, ajustat permanent la experienţele practice ale activităţii sale pastorale. Pentru comparaţie, ne vom folosi de *Theologische Bedenken* a lui Sperier, ca operă reprezentativă pentru pietismul german, de *Apologia* lui Barclay pentru quakeri şi de alte lucrări reprezentative pentru etica ascetică2, dar care, din cauza spaţiului limitat, vor fi restrânse pe cât posibil.3

Răsfoind *Odihna veşnică a sfinţilor** a lui Baxter, sau *Repertoarul creştin*** ori la lucrări similare ale altora4, suntem frapaţi dintru început de accentul pus, în discuţia despre avuţie5 şi dobândirea ei, pe elementele ebionite* * * din Noul Testament.6 Avuţia ca atare reprezintă o mare primejdie, ispitele sale nu încetează niciodată, iar urmărirea ei7 nu e doar lipsită de noimă în comparaţie cu importanţa covârşitoare a împărăţiei lui

— Titlul original în engleză: *Saints Euerlasting Rest* (n.tr.). ** Titlul original în engleză: *Christian Directory* (n.tr.). * * * Ebioniţi – sectă ascetică evreiască ai cărei întemeietori l-au urmat pe Iisus din Nazaret. Numele provine de la ebraicul *ebyionim* („cei săraci”). Fondată în perioada distrugerii Templului din Ierusalim (70 d.Hr.), secta a existat cam până în secolul al IV-lea. Doctrina ebionită este asemănătoare cu aceea a sectei de la Qumran

(expusă în manuscrisele de la Marea Moartă). Urmau Legea cu stricteţe, dar erau vegetarieni, credeau în sărăcia întru sfinţenie, practicau abluţiunile rituale şi respingeau sacrificarea animalelor (n. red.).

Dumnezeu, dar este suspectă din punct de vedere moral., Aici, ascetismul pare să se fi întors mai dur împotriva dobândirii bunurilor pământeşti decât în tezele lui Calvin, care nu vedea în avuţia clerului niciun obstacol pentru eficacitatea sa, ci mai degrabă o sporire dezirabilă a prestigiului. De aceea, le permitea clericilor să-şi folosească mijloacele în mod profitabil. În scrierile puritane se pot găsi nenumărate exemple de condamnare a urmăririi câştigului de bani şi bunuri, iar acestea pot fi puse în contrast cu literatura etică de la sfârşitul Evului Mediu, care era mult mai deschisă faţă de acest subiect.

Mai mult, aceste îndoieli erau exprimate cu deplină seriozitate; este necesar numai să le cercetăm mai îndeaproape pentru a le înţelege adevăratele implicaţii şi semnificaţia etică. Obiecţia morală reală se referă la relaxarea dată de securitatea posesiunii8, bucurarea de avuţie având drept consecinţă inactivitatea şi cedarea la ispitele cărnii, mai presus de toate distragerea de la urmărirea unei vieţi în sfinţenie. De fapt, posesiunea poate întâmpina obiecţii doar prin faptul că implică pericolul relaxării. Căci odihna veşnică a sfinţilor are loc pe lumea cealaltă; pe pământ omul trebuie, pentru a fi sigur de starea sa de graţie, „să împlinească faptele celui care l-a trimis, atât timp cât este încă ziuă”. Nu timpul liber şi bucuriile vieţii, ci doar activitatea slujeşte la sporirea gloriei lui Dumnezeu, în conformitate cu manifestările limpezi ale voinţei Lui.9

Aşadar, Cirosirea timpului este cel dintâi şi, în principiu, cel mai grav dintre păcate. Firul vieţii omeneşti este infinit de scurt şi preţios pentru ca o persoană să se

asigure că este aleasă. Pierderea de timp prin socializare, conversaţii neimportante10, desfătare11, chiar şi mai mult somn decât este necesar pentru sănătate12, între şase şi opt ore, merită condamnarea morală absolută.13 încă nu se susţine, ca în cazul lui Franklin, că timpul înseamnă bani, dar propoziţia este adevărată într-un anumit sens spiritual. Timpul este infinit de preţios deoarece fiecare oră pierdută este pierdută pentru munca întru gloria lui Dumnezeu.14 Astfel, contemplarea inactivă este şi ea lipsită de valoare, sau chiar direct reprobabilă dacă se face pe seama muncii zilnice a cuiva.15 Căci este mai puţin plăcută lui Dumnezeu decât

îndeplinirea activă a voinţei Lui într-o profesiune.16 în plus, duminica este dată în acest scop şi, potrivit lui Baxter, întotdeauna cei care nu sunt harnici în profesiunile lor sunt aceia care nu au timp pentru Dumnezeu atunci când împrejurările o cer.17I3

În acest sens, opera principală a lui Baxter este dominată de predicarea repetată, adesea aproape pasională a activităţii continue, intense a trupului sau a minţii.18 Se datorează unei combinaţii de două motive diferite.19 Munca este, pe de o parte, o tehnică ascetică îngăduită, aşa cum a fost dintotdeauna20 în Biserica Occidentală, în mod diametral opus nu doar faţă de Orient, ci şi faţă de aproape toate regulile monastice din întreaga lume.21 în particular, apărarea specifică împotriva tuturor acelor tentaţii pe care puritanismul le-a reunit sub numele de viaţă în necurăţie a deţinut un rol deloc neînsemnat. Ascetismul sexual al puritanismului se deosebeşte numai prin nivel, nu în principiul fundamental, de cel al monahismului; şi, pe baza concepţiei puritane despre căsătorie, influenţa sa este mult mai extinsă decât a celui

din urmă. Căci relaţia sexuală este îngăduită, chiar în cadrul căsătoriei, numai ca un mijloc voit de Dumnezeu pentru sporirea gloriei Sale, potrivit poruncii „Creşteţi şi vă înmulţiţi”. 22 împreună cu o dietă vegetariană moderată şi băi reci, aceeaşi reţetă este oferită pentru toate ispitele sexuale, după cum e folosită împotriva îndoielilor religioase şi sentimentului de nevrednicie morală: „Munceşte din greu în meseria ta”. 23 Dar lucrul cel mai important era că munca a ajuns să fie considerată în sine24 scopul vieţii, rânduită ca atare de către Dumnezeu. Spusele Sf. Pavel, „Cel care nu va munci nu va mânca”, se aplică necondiţionat tuturor.25 Lipsa voinţei de a munci este simptomatică pentru lipsa graţiei.26

Aici, diferenţa faţă de perspectiva medievală devine evidentă. Toma din Aquino a dat şi el o interpretare a acelei afirmaţii a Sf. Pavel. Dar pentru el27 munca este doar *naturali ratione* necesară pentru întreţinerea individului şi comunităţii. Acolo unde scopul acesta este îndeplinit, preceptul încetează să mai aibă vreun înţeles. Mai mult, se aplică doar speciei, nu fiecărui individ. Nu e valabil pentru cel poate trăi fără muncă, pe baza posesiunilor sale, şi, desigur, contemplarea, ca formă spirituală de acţiune în

Împărăţia lui Dumnezeu, dobândeşte preeminenţa faţă de poruncă în sensul ei literal. Mai mult, pentru teologia populară a vremii, cea mai înaltă formă de productivitate monahală consta în sporirea *Thesaurus ecclesiae* prin rugăciune şi cânt.

Nu doar că aceste exceptări de la îndatorirea de a munci nu mai sunt valabile pentru Baxter, dar el susţine cu tărie că averea nu scuteşte pe nimeni de respectarea ei necondiţionată.28 Nici chiar bogătaşii nu vor mânca dacă

nu muncesc, deoarece, chiar dacă nu au nevoie să muncească pentru a-şi satisface trebuinţele, există porunca lui Dumnezeu pe care ei, ca şi săracii, trebuie să o asculte.29 Pentru fiecare, fără excepţie, Providenţa lui Dumnezeu a pregătit o vocaţie, pe care ar trebui s-o profeseze şi în care ar trebui să muncească. Iar această vocaţie nu este, aşa cum era pentru luteran30, o soartă căreia trebuie să i se supună şi în care trebuie să dea tot ce are mai bun, ci porunca lui Dumnezeu către individ, pentru ca acesta să muncească întru gloria divină. Această diferenţă subtilă a avut consecinţe psihologice extinse şi a contribuit la dezvoltarea interpretării providenţiale a ordinii economice care începuse în scolasticism.

Fenomenul diviziunii muncii şi a ocupaţiilor din societate a fost interpretat, între alţii, de Toma din Aquino, la care e cel mai convenabil să ne referim, ca o consecinţă directă a rânduielii divine a lucrurilor. Dar locurile alocate fiecărui om în cosmos rezultă ex*causis naturalibus* şi sunt întâmplătoare (contingente, în terminologia scolastică). Diferenţierea oamenilor în clase şi ocupaţii stabilită în cursul evoluţiei istorice a devenit pentru Luther, aşa cum am văzut, un rezultat direct al voinţei divine. Perseverenţa individului în locul şi între limitele pe care i le-a atribuit Dumnezeu era o îndatorire religioasă.31 Aceasta era consecinţa, în mod cu atât mai sigur cu cât relaţiile luteranismului cu lumea au fost în general incerte de la început şi au rămas astfel. Principiile etice pentru reformarea lumii nu erau de găsit în corpul de idei al lui Luther; de fapt, el nu s-a eliberat niciodată de indiferenţa paulină. De aceea, lumea trebuia să fie acceptată aşa cum este, şi numai faptul acesta putea fi privit ca o îndatorire religioasă.

Dar din perspectivă puritană, caracterul providenţial al jocului intereselor economice private este subliniat în

mod oarecum

132 Etica protestantă şi spiritul capitalismului diferit. Fidel tendinţei puritane spre interpretări pragmatice, Baxter afirmă că scopul providenţial al diviziunii muncii urmează să fie cunoscut prin roadele sale. În această chestiune, el se exprimă în termeni care amintesc nu o dată de bine cunoscuta apoteoză a diviziunii muncii întâlnită la Adam Smith.32 întrucât face posibilă dezvoltarea priceperii, specializarea ocupaţiilor duce la o îmbunătăţire cantitativă şi calitativă a producţiei şi astfel serveşte binelui comun, care este identic cu binele celui mai mare număr de oameni cu putinţă. Până aici, motivaţia e pur utilitaristă şi este strâns înrudită cu poziţia uzuală adoptată de cea mai mare parte a literaturii laice din epocă.33

Dar elementul puritan caracteristic iese la suprafaţă atunci când Baxter pune în centrul discuţiei afirmaţia că „în afara unei vocaţii bine reliefate, împlinirile unui om sunt doar întâmplătoare şi neregulate, iar el petrece mai mult timp în trândăvie decât la muncă”, şi atunci când conchide după cum urmează: „şi el [lucrătorul specializat] îşi va îndeplini munca în bună rânduială, pe când un altul rămâne într-o confuzie permanentă, iar munca lui nu cunoaşte nici loc, nici timp34[...] de aceea, o anumită profesiune este cea mai bună pentru toată lumea”. Munca nespecializată, pe care lucrătorul obişnuit e adesea forţat să o accepte, este o stare de tranziţie adesea de neevitat, dar întotdeauna cu efecte negative. Astfel, unui om fără profesiune îi lipseşte caracterul sistematic, metodic care este cerut, după cum am văzut, de ascetismul lumesc.

Şi etica quakerilor susţine că viaţa unei persoane întru profesia sa este un exerciţiu de virtute ascetică, o dovadă a stării sale de graţie prin conştiinciozitate, exprimată în grija35 şi metoda cu care îşi urmează vocaţia.

Dumnezeu nu cere munca în sine, ci munca raţională într-o profesie. În concepţia puritană asupra vocaţiei, accentul este pus întotdeauna pe caracterul metodic al ascetismului lumesc, nu, ca la Luther, pe acceptarea sorţii pe care a atribuit-o ineluctabil Dumnezeu omului.36

De aceea, la întrebarea dacă o persoană poate combina mai multe profesiuni, răspunsul este afirmativ dacă faptul este util pentru binele comun sau al persoanei respective37 şi nu dăunează nimănui ori nu conduce la trădarea vreuneia dintre

1 jj vocaţii. Nici chiar schimbarea profesiei nu întâmpină obiecţii, dacă nu este nechibzuită şi e făcută în scopul de a urma o vocaţie mai plăcută lui Dumnezeu38, ceea ce înseamnă, conform principiilor generale, una mai folositoare.

E adevărat că utilitatea unei profesiuni, şi astfel favoarea de care se bucură în faţa lui Dumnezeu, se măsoară în principal în termeni morali, şi de aici în termenii importanţei bunurilor produse în profesiunea respectivă pentru comunitate. Dar un criteriu suplimentar şi, mai presus de toate, cel mai important în practică se referă la profitabilitatea privată.39 Căci dacă Dumnezeu, a cărui atingere puritanul o vede în toate împrejurările vieţii, îi arată unuia dintre aleşii Lui şansa obţinerii unui profit, acesta trebuie să o fructifice fără un scop anume. De aceea, creştinul credincios trebuie să urmeze chemarea profitând de oportunitate.40 „Dacă Dumnezeu îţi arată o cale prin care ai putea obţine în chip legiuit mai mult decât pe o altă cale (fără a face rău sufletului tău ori altuia), dacă o refuzi şi alegi calea cu mai puţin câştig, încâlci unul din ţelurile chemării tale şi refuzi să fii slujitorul lui Dumnezeu, să-l primeşti darurile şi să le foloseşti pentru El atunci când El ţi-o cere: poţi munci ca să te îmbogăţeşti

pentru Dumnezeu, dar nu pentru plăcerile cărnii şi pentru păcat”. 41

Aşadar, averea este malignă din punct de vedere etic numai în măsura în care reprezintă o tentaţie spre trândăvie şi bucuriile păcătoase ale vieţii, iar dobândirea ei este rea numai atunci când se face cu scopul de a trăi mai târziu fericit şi fără griji. Dar ca îndeplinire a îndatoririi într-o vocaţie nu e doar permisibilă moral, ci chiar impusă cu fermitate.42 Parabola slujitorului care a fost respins pentru că nu a sporit talantul ce i-a fost încredinţat o spunea direct.43 A dori să fii sărac era, după cum se susţinea adesea, acelaşi lucru cu a dori să nu fii sănătos44; este o atitudine reprobabilă ca glorificare a faptelor bune şi îndepărtare faţă de gloria lui Dumnezeu. Mai ales cerşitul, din partea cuiva în stare să muncească, reprezintă nu doar păcatul trândăviei, ci şi o nerespectare a îndatoririi de dragoste frăţească enunţate de către Apostol.45

Sublinierea importanţei ascetice a unei profesiuni stabile a oferit o justificare etică pentru diviziunea specializată, modernă a muncii. Într-un mod similar, interpretarea providenţială a obţinerii

 justifica activităţile omului de afaceri.46 Indulgenţa superioară arătată de *seigneur* şi ostentaţia de parvenit afişată de *nouveau riche* sunt la fel de detestabile pentru ascetism. Dar, pe de altă parte, cea mai înaltă apreciere etică o are self-made man-ul sobru, de clasă mijlocie.47 „Dumnezeu îşi binecuvântează lucrarea” este o remarcă standard despre oamenii buni48 care au urmat cu succes sugestiile divine. Întreaga putere a lui Dumnezeu cel din Vechiul Testament, care îşi răsplăteşte poporul pentru supunerea din lumea aceasta49, a exercitat o influenţă asemănătoare asupra puritanului care, urmând sfatul lui

Baxter, îşi compara propria stare de graţie cu aceea a eroilor Bibliei50 şi interpreta afirmaţiile Scripturilor ca articole ale unei colecţii de legi.

Desigur, cuvintele Vechiului Testament nu erau întru totul lipsite de ambiguitate. Am văzut că Luther a folosit pentru prima dată conceptul de vocaţie în sens laic traducând un pasaj din Iisus, fiul lui Sirah. Dar cartea acestui proroc aparţine, laolaltă cu toată atmosfera exprimată în ea, acelor părţi ale Vechiului Testament lărgit care au o tendinţă tradiţionalistă distinctă, în pofida influenţelor elenistice. Este caracteristic faptul că până în prezent cartea aceasta pare să se bucure de o favoare specială în rândurile ţăranilor germani de confesiune luterană51, aşa cum în mari părţi ale pietismului german influenţa luterană a fost exprimată prin preferinţa faţă de Iisus, fiul lui Sirah.52

Puritanii repudiau Evangheliile apocrife ca lipsite de inspiraţia divină, fapt consistent cu distincţia netă pe care o făceau între chestiunile divine şi cele trupeşti.53 Dar dintre cărţile canonice influenţa cea mai puternică a avut-o cea a lui Iov. Pe de o parte, conţinea o concepţie grandioasă, strâns înrudită cu aceea a calvinismului, despre maiestatea suverană absolută a lui Dumnezeu, dincolo de orice putere de înţelegere omenească. Cu aceasta, pe de altă parte, combina certitudinea care, deşi incidentală pentru Calvin, a ajuns să capete o mare importanţă pentru puritanism: Dumnezeu are să binecuvânteze turma Sa în viaţa aceasta şi în sens material – afirmaţie întâlnită numai în cartea lui Iov.54 Chietismul oriental, care apare în câteva dintre cele mai frumoase versete din Psalmi şi Pildele lui Solomon, a fost minimizat prin interpretare, aşa cum a procedat şi Baxter

cu nuanţa tradiţionalistă a pasajului din prima

Epistolă către corinteni, atât de importantă pentru ideea de vocaţie.

Dar cel mai mare accent s-a pus pe acele părţi ale Vechiului Testament care laudă legalitatea formală ca semn al conduitei plăcute lui Dumnezeu. Puritanii susţineau teoria conformcăreia Legea mozaică şi-a pierdut validitatea prin Christos numai în măsura în care conţinea precepte ceremoniale sau pur istorice aplicabile doar poporului evreu, dar că altfel fusese întotdeauna valabilă ca expresie a dreptului natural, şi de aceea trebuie menţinută.55 Aceasta făcea posibilă, pe de o parte, eliminarea elementelor care nu puteau fi reconciliate cu viaţa modernă. Dar chiar şi aşa, prin numeroasele sale trăsături înrudite, moralitatea Vechiului Testament era capabilă să dea un impuls puternic acelui spirit de legalitate sobră, întru sfinţenie, atât de caracteristic ascetismului lumesc al acestei forme de protestantism.56

Astfel, atunci când autorii, aşa cum s-a întâmplat cu câţiva scriitori contemporani, ca şi cu unii de mai târziu, caracterizează tendinţa etică de bază a puritanismului, mai ales a celui din Anglia, ca ebraism englezs7, ei au dreptate, dacă sunt înţeleşi corect. Este necesar, totuşi, să nu ne gândim la iudaismul palestinian din epoca scrierii Scripturilor, ci la iudaismul aşa cum a devenit sub influenţa multor secole de educaţie formalistă, legalistă şi talmudică. Chiar şi aşa, trebuie să fim foarte atenţi când trasăm paralele. Tendinţa generală a vechiului iudaism spre o acceptare naivă a vieţii ca atare era foarte departe de caracteristicile distincte ale puritanismului. Era, însă, la fel de departe – iar faptul acesta nu trebuie să fie trecut cu vederea – de etica economică a iudaismului medieval şi modern, în trăsăturile care au determinat poziţiile amândurora în dezvoltarea etosului capitalist. Evreii se aflau de partea capitalismului aventuros, orientat înspre

politică şi speculaţii; într-un cuvânt, etosul lor era acela al capitalismului paria. Dar puritanismul avea etosul organizării raţionale a capitalului şi muncii. A preluat de la etica evreiască doar elementele adaptate acestui scop.

O analiză a efectelor pe care le-a avut asupra caracterului popoarelor impregnarea vieţii cu normele Vechiului Testament – o sarcină ispititoare care, totuşi, nu a fost adusă la îndeplinire

136 Etica protestantă şi spiritul capitalismului în mod satisfăcător nici măcar pentru iudaism58 – este un fapt imposibil în limitele schiţei de faţă. În plus faţă de relaţiile evidenţiate deja, era important pentru atitudinea interioară generală a puritanilor, mai presus de toate, ca credinţa că ei sunt poporul ales de Dumnezeu să cunoască o revigorare puternică.59 Chiar şi blândul Baxter îi mulţumea lui Dumnezeu pentru că s-a născut în Anglia, şi astfel în sânul Bisericii adevărate, şi nu în altă parte. Această gratitudine pentru propria perfecţiune a cuiva prin graţia lui Dumnezeu a pătruns în atitudinea faţă de viaţă60 a clasei de mijloc puritane şi a avut un rol de jucat în dezvoltarea caracterului formalist, aspru, corect care era specific oamenilor din acea epocă eroică a capitalismului.

Să clarificăm acum punctele în care ideea puritană despre vocaţie şi valoarea excepţională pe care o atribuia puritanismul conduitei ascetice aveau să influenţeze direct dezvoltarea unui mod de viaţă capitalist. După cum am văzut, acest ascetism s-a întors cu toată forţa împotriva unui lucru: găsirea de bucurie spontană în viaţă şi în tot ce are aceasta de oferit, fapt ce reiese cât se poate de clar din lupta pentru *Book of Sports* pe care Iacob şi Charles I au legiferat-o special pentru a contracara puritanismul, iar cel din urmă a poruncit să fie citită în toate amvoanele. Opoziţia fanatică a puritanilor faţă de edictele regelui care permiteau prin lege unele distracţii populare duminica în

afara orelor dedicate mersului la biserică, nu se explica prin tulburarea odihnei de sabat, ci şi prin aversiunea pentru deturnarea intenţionată de la rânduiala vieţii în sfinţenie. Şi, de cealaltă parte, ameninţările regelui cu pedepse severe pentru orice atac la adresa legalităţii acelor distracţii aveau ca motivaţie dorinţa sa de a înăbuşi tendinţa ascetică antiautoritaristă a puritanismului, care era atât de periculoasă pentru stat. Forţele feudale şi monarhice i-au ocrotit pe căutătorii de plăceri faţă de moralitatea clasei mijlocii aflate în ascensiune şi faţă de conventiculele ascetice antiautoritariste, aşa cum în zilele noastre societatea capitalistă tinde să-i ocrotească pe cei care vor să muncească împotriva moralităţii de clasă a proletariatului şi sindicatelor antiautoritariste.

Ca reacţie, puritanii şi-au întărit caracteristica esenţială, principiul conduitei ascetice. Căci altfel aversiunea puritană faţă

de distracţii, chiar şi în cazul quakerilor. nu era nicidecum una doar de principiu. Sportul era acceptat dacă slujea unui scop raţional, acela de recreare necesară pentru eficienţa fizică. Dar ca mijloc de exprimare spontană a impulsurilor nedisciplinate, era suspectat; şi, atât timp cât a devenit doar un mijloc de distracţie sau exprimare a mândriei, a instinctelor animalice sau a celor de pariere iraţională, era, desigur, condamnat cu stricteţe. Manifestarea unei bucurii de a trăi impulsive, care îi îndepărtează pe oameni atât de la munca într-o profesie cât şi de la religie. era, ca atare, duşmana ascetismului raţional, fie că lua forma sporturilor senioriale sau pe aceea a distracţiei în sala de bal ori la cârciumă pentru omul de rând.62

Aşadar, atitudinea puritanismului era suspicioasă şi

adesea ostilă în privinţa aspectelor culturii lipsite de o valoare religioasă nemijlocită. Totuşi, nu e adevărat că idealurile sale implicau un dispreţ solemn, îngust faţă de cultură. Lucrurile stăteau chiar invers, cel puţin în cazul ştiinţei, cu excepţia urii împotriva scolasticismului. Mai mult, marii oameni din mişcarea puritană s-au inspirat hotărâtor din cultura Renaşterii. Predicile clericilor prezbiterieni sunt pline de referiri clasice63, şi până şi radicalii, deşi aveau obiecţii în acest sens, nu se ruşinau să-şi afişeze cunoştinţele în domeniul polemicii teologice. Poate că nicio ţară nu a avut atât de mulţi licenţiaţi ca Noua Anglie în prima sa generaţie de existenţă. Satira oponenţilor săi, cum e, de pildă, *Hudibras* a lui Butler, atacă şi ea, în primul rând, pedanteria şi dialectica îndelung exersată ale puritanilor. Faptul acesta se datorează, în parte, valorizării religioase a cunoaşterii care decurgea din atitudinea lor faţă de *fides implicita* catolică.

Dar situaţia este oarecum diferită dacă ne îndreptăm atenţia asupra literaturii ştiinţifice64, şi mai ales asupra artelor plastice. Aici, ascetismul s-a pogorât ca un îngheţ peste viaţa din „vesela şi bătrâna Anglie”. Şi nu numai bucuriile lumeşti au resimţit acest efect. Ura feroce a puritanului pentru tot ce mirosea a superstiţie, a mântuire magică sau sacramentală, se aplică tuturor sărbătorilor creştine, serbărilor de armindeni65 şi oricărei arte religioase spontane. Faptul că în Olanda a rămas loc pentru o artă realistă grandioasă66 nu dovedeşte decât măsura în care ţara era capabilă

1

 să contracareze influenţa curţii şi regenţilor (o clasă de *rentiers*) şi, de asemenea, bucuria de a trăi a burgheziei parvenite, după ce scurta supremaţie a teocraţiei

calviniste se transformase într-o Biserică naţională moderată, în care calvinismul pierduse în mod perceptibil din puterea de influenţă ascetică.67

Teatrul le repugna puritanilor6S şi, din cauza excluderii stricte a erotismului şi nudităţii din cercul aspectelor tolerate, nu putea exista o viziune radicală asupra literaturii sau artei. Concepţiile despre vorbăria goală, faptele şi gesturile superflue69 şi ostentaţie, cu toatele desemnând o atitudine iraţională fără un scop obiectiv, deci neascetic, şi în special fără a sluji gloriei lui Dumnezeu, ci aceleia a omului, erau întotdeauna la îndemână pentru a decide în favoarea utilităţii sobre împotriva oricăror tendinţe artistice. Faptul acesta era valabil mai ales în cazul împodobirii persoanelor, de pildă în îmbrăcăminte.70 Acea tendinţă puternică spre uniformizarea vieţii, care în zilele noastre ajută atât de mult interesului capitalist în standardizarea producţiei71, şi-a avut temeliile ideatice în repudierea oricărei idolatrii a făpturii omeneşti.72

Fără îndoială, nu trebuie să uităm că puritanismul cuprindea nenumărate contradicţii, iar simţul instinctiv al măreţiei eterne în artă era, cu siguranţă, mai puternic în rândurile conducătorilor săi decât în atmosfera Cavalerilor.73 Mai mult, un geniu unic ca Rembrandt, oricât de puţin acceptabilă ar fi părut conduita sa în ochii puritanilor, a fost foarte puternic influenţat în caracterul operei sale de mediul religios care-l înconjura.74 Aceasta, însă, nu modifică imaginea de ansamblu. În măsura în care dezvoltarea tradiţiei puritane a putut duce, şi în parte a şi făcut-o, la o spiritualizare intensă a personalităţii, faptul acesta a reprezentat un beneficiu net pentru literatură. Dar cea mai mare parte a acelui beneficiu a devenit vizibilă numai la generaţiile ulterioare.

Deşi nu putem intra aici într-o discuţie despre

influenţa puritanismului în toate aceste direcţii, ar trebui să atragem atenţia asupra faptului că tolerarea plăcerii în bunurile culturale, care a contribuit la bucuria pur estetică sau atletică, a întâmpinat întotdeauna, în mod cert, o limitare caracteristică: ele trebuie să nu coste nimic. Omul este doar un custode al bunurilor care au ajuns la el prin graţia lui Dumnezeu. El trebuie, asemenea

slujitorului din parabolă, să dea socoteală pentru fiecare bănuţ care i s-a încredinţat75, şi este cel puţin riscant să-l cheltuiască pentru un scop care nu serveşte gloriei lui Dumnezeu, ci doar bucuriei personale.76 Ce persoană, care ţine ochii larg deschişi, nu a întâlnit reprezentanţi ai acestei poziţii chiar şi în prezent? 77 Ideea îndatoririi unui om faţă de posesiunile sale, cărora li se subordonează ca un slujitor obedient, sau chiar ca o maşinărie de câştig, îi împovărează toată viaţa. Cu cât sunt mai mari posesiunile, cu atât e mai apăsător, într-o atitudine ascetică faţă de viaţă, sentimentul de responsabilitate pentru ele, pentru a le deţine neatinse întru gloria lui Dumnezeu şi a le spori prin eforturi necontenite. Originea acestui tip de viaţă are rădăcini, ca atâtea alte aspecte ale spiritului capitalismului, în Evul Mediu.78 Dar etica protestantismului ascetic a fost cea care a găsit pentru prima dată o bază etică solidă. Însemnătatea sa pentru dezvoltarea capitalismului este evidentă.79

Recapitulând cele spuse până acum, ascetismul protestant lumesc a acţionat cu forţă împotriva plăcerii spontane create de posesiuni; a restrâns consumul, mai ales cel de produse de lux. Pe de altă parte, a avut efectul psihologic de a elibera dobândirea bunurilor de inhibiţiile eticii tradiţionaliste. A rupt frâiele impulsului achizitiv prin

faptul că nu doar l-a legalizat, dar (în sensul discutat) l-a considerat ca fiind voit direct de Dumnezeu. Campania contra ispitelor cărnii şi dependenţei de lucrurile exterioare a fost, după cum, în afară de puritani, o spune expres şi marele apolog quaker Barclay, nu o luptă împotriva câştigului raţional, ci una împotriva folosirii iraţionale a averii.

Dar această utilizare iraţională era exemplificată în formele exterioare de lux pe care codul puritanilor le condamna ca idolatrizare a fiinţei80, oricât de fireşti ar fi părut minţii feudale. Pe de altă parte, ei aprobau utilizările raţionale şi utilitariste ale avuţiei care erau voite de Dumnezeu pentru nevoile individului şi ale comunităţii. Ei nu doreau să impună mortificarea81 omului bogat, ci folosirea mijloacelor lui pentru lucruri necesare şi practice. Ideea de confort limitează în mod caracteristic dimensiunea cheltuielilor permisibile etic. Fireşte, nu e întâmplător faptul că dezvoltarea unui mod de trai conform cu acea idee poate fi observat cel mai devreme şi mai clar în rândurile

Etica protestantă şi spiritul capitalismului reprezentanţilor celor mai consecvenţi ai acestei atitudini faţă de viaţă. împotriva strălucirii şi ostentaţiei măreţiei feudale care, bazându-se pe o fundaţie economică nesănătoasă, preferă o eleganţă sordidă simplităţii sobre, ei susţineau ca ideal confortul curat şi solid al locuinţei celor din clasa mijlocie.82

În privinţa producţiei avuţiei private, ascetismul/condamna!, atât necinstea, cât şi lăcomia impulsivă. Ceea ce era condamnat ca sete de bani, mamonism etc. era urmărirea bogăţiilor de dragul lor. Căci avuţia în sine reprezenta o ispită. Dar aici ascetismul era puterea „care caută întotdeauna binele, dar creează

întotdeauna răul”; în sensul acesta, răul era întruchipat de posesiune şi tentaţiile sale. Căci, în conformitate cu Vechiul Testament şi în analogie cu valorizarea etică a faptelor bune, ascetismul considera extrem de reprobabilă urmărirea avuţiei ca scop în sine; dar obţinerea ei ca \\ rod al muncii într-o profesiune era un semn al binecuvântării lui Dumnezeu. Şi chiar mai important: valorizarea religioasă a muncii „>; neobosite, continue, sistematice într-o profesiune lumească, considerată drept calea cea mai elevată spre ascetism şi în acelaşi timp cea mai sigură şi mai evidentă confirmare a renaşterii şi credinţei autentice, trebuie să fi fost pârghia cea mai puternică posibil pentru expansiunea acelei atitudini faţă de viaţă pe care am numit-o aici. spiritul capitalismului.

Atunci când limitarea consumului se combină cu această eliberare a activităţii achizitive, rezultatul practic inevitabil este evident: / acumularea capitalului prin constrângerea ascetică de a economisî. Brionstrângerile care erau impuse consumului de avuţie au servit, în mod firesc, la creşterea ei, deoarece au făcut posibilă investirea productivă a capitalului. Tăria acestei influenţe nu este pasibilă, din păcate, de o demonstraţie statistică exactă, în Noua Anglie, legătura este atât de evidentă, încât nu a scăpat ochiului unui istoric atât de pătrunzător ca Doyle.85 Dar şi în Olanda, care a fost dominată cu adevărat de calvinismul strict numai vreme de şapte ani, simplitatea mai mare a vieţii în cercurile cu o religiozitate mai severă, în combinaţie cu marea avuţie, a dus la o înclinaţie excesivă spre acumulare. S6

Mai mult, este evident faptul că tendinţa averilor clasei mijlocii de a fi absorbite de nobilime, care a existat pretutindeni

şi în toate epocile şi e destul de puternică în Germania de astăzi, a fost stopată de antipatia puritană faţă de modul de trai feudal. Autorii mercantilist! englezi din secolul al XVII-lea au atribuit superioritatea capitalului olandez faţă de cel englez faptului că în Ţările de Jos cei care dobândiseră recent averea nu căutau neapărat să o investească în terenuri. De asemenea, întrucât nu este doar o chestiune legată de cumpărarea pământului, acolo nu se încerca transferul spre modul de viaţă feudal şi, de aceea, bogăţia nu era sustrasă posibilităţii de a fi investită capitalist.87 Marea preţuire a agriculturii ca ramură extrem de importantă de activitate, pe care puritanii o împărtăşeau, se aplică (de exemplu la Baxter) nu seniorului, ci ţăranului liber şi fermierului, iar în secolul al XVIII-lea nu moşierului, ci cultivatorului raţional.88 în întreaga societate engleză din secolul al XVII-lea încoace se propagă conflictul dintre moşierime, reprezentanţii „veselei şi bătrânei Anglii”, şi cercurile puritane cu o influenţă socială extrem de fluctuantă.89 Ambele elemente, bucuria naivă de a trăi şi, respectiv, autocontrolul rezervat, strict reglementat şi conduita etică în conformitate cu convenţiile se combină chiar şi în zilele noastre pentru a forma caracterul naţional englezesc.90 La fel, istoria timpurie a coloniilor nord-americane este dominată de contrastul acut dintre aventurieri, care doreau să constituie plantaţii cu mâna de lucru a muncitorilor aflaţi sub contract şi să trăiască precum seniorii feudali, şi aspectul specific de clasă mijlocie al puritanilor.91

Atât timp cât influenţa viziunii puritane s-a extins, în toate împrejurările – şi acesta, desigur, este un fapt mult mai important decât simpla încurajare a acumulării de capital – a favorizat dezvoltarea unei vieţi economice burgheze raţionale; a fost cea mai importantă, şi mai

presus de toate singura influenţă consistentă asupra dezvoltării acestei vieţi. Ai; erjrezentalleagănul omului economic modern.

Fără îndoială, aceste idealuri puritane au fost înclinate să cedeze sub presiunea excesivă a ispitelor bogăţiei, după cum puritanii înşişi ştiau foarte bine. Cu mare regularitate, îi găsim pe cei mai autentici adepţi ai puritanismului în clasele aflate în ascensiune de la un statut inferior92, micii burghezi şi ţăranii înstăriţi.

De fapt, întreaga istorie a monahismului este, într-un anumit sens, istoria unei lupte permanente cu problema influenţei secularizatoare a bogăţiei. Acelaşi lucru este valabil, la scară mare, pentru ascetismul mundan al puritanismului. Marea renaştere a metodismului, care a precedat expansiunea industriei englezeşti spre sfârşitul secolului al XVIII-lea, poate fi comparată foarte bine cu o asemenea reformă monahală. De aceea, vom cita aici un pasaj94 din John Wesley însuşi, care ar putea servi ca motto pentru tot ce s-a spus până acum, căci arată că liderii acestor mişcări ascetice înţelegeau perfect relaţiile aparent paradoxale pe care le-am analizat aici, şi în acelaşi sens pe care l-am indicat noi.95 El scria:

Mă tem că peste tot acolo unde bogăţiile au sporit, esenţa religiei s-a micşorat în aceeaşi proporţie. De aceea, nu văd cum este cu putinţă, în firea lucrurilor, ca vreo renaştere a religiei adevărate să dureze multă vreme. Căci religia trebuie cu necesitate să producă atât hărnicia şi îndemânarea, cât şi economia, iar acestea nu pot decât să creeze bogăţii. Dar, pe măsură ce bogăţiile cresc, la fel vor spori şi mândria, patima şi dragostea de lume în toate faţetele ei. Atunci, cum e cu putinţă ca metodismul, o religie a inimii, să continue să se afle în această stare de înflorire în care, ca un arbore înverzit, se găseşte acum? Căci metodiştii de pretutindeni devin harnici, pricepuţi şi economi, astfel că adună din ce în ce mai multe bunuri. De aici. creşterea în aceeaşi măsură a mândriei, patimii, a dorinţelor trupeşti şi a trufiei. Astfel, cu toate că forma religiei rămâne, spiritul ei dispare cu repeziciune. Oare nu e nicio cale de a împiedica această decădere continuă a religiei pure? Nu ar trebui să-i oprim pe oameni să fie harnici şi economi: *trebuie să le cerem tuturor*

creştinilor să câştige atât demult cât pot şi să economisească tot ce pot; *adică*, *de fapt*, *să se îmbogăţească*.

Urmează sfatul ca aceia care câştigă atât de mult cât pot şi economisesc tot ce pot să şi dăruiască atât cât pot, astfel încât să dobândească mai multă graţie divină şi să constituie o comoară în Ceruri. Este limpede că aici Wesley exprimă, chiar în detaliu, exact ceea ce am încercat noi să evidenţiem.96

După cum spune Wesley, efectul economic al acelor mişcări religioase, a căror semnificaţie pentru dezvoltarea economică rezida mai presus de toate în influenţa lor educativă ascetică, s-a produs în general numai după depăşirea punctului culminant al entuziasmului pur

religios. Atunci, intensitatea căutării împărăţiei lui Dumnezeu a început să lase loc treptat virtuţii economice sobre; rădăcinile religioase au dispărut cu timpul, fiind înlocuite de interesele utilitariste mundane. Aşa cum se exprimă Dowden, ca în *Robinson Crusoe*, omul economic izolat care desfăşoară activităţi de misionarism colaterale faţă de ocupaţia sa principală97 ia locul căutării spirituale solitare a împărăţiei Cerurilor în stilul peregrinului lui Bunyan, care trece grăbit prin piaţa Deşertăciunii.

Când, în cele din urmă, principiul „să facem cât mai multe pentru ambele lumi” a devenit dominant, după cum remarca Dowden, conştiinţa împăcată a devenit pur şi simplu un mijloc prin care individul să se bucure de o viaţă burgheză confortabilă, fapt bine exprimat în proverbul german despre perna moale. Dar ceea ce a lăsat moştenire marea epocă religioasă din secolul al XVII-lea succesoarei sale utilitariste a fost, mai presus de toate, o conştiinţă uimitor de împăcată, am putea spune chiar fariseic de împăcată în privinţa câştigării banilor, atât timp cât lucrul acesta se desfăşura legal. Orice urmă de *deplacere vix potest* a dispărut.98

Jjjase naştere o etică economică specific burgheză. Având conştiinţa că beneficiază de graţia deplină a lui Dumnezeu şi că este binecuvântat vizibil de El, omul de afaceri burghez, atât timp cât rămânea între limitele corectitudinii formale, atât timp cât conduita sa morală era fără pată, iar utilizarea pe care o dădea averii sale nu era reprobabilă, îşi putea urmări interesele pecuniare după voie. simţind că astfel îndeplinea o îndatorire.

1

144. Etica protestantă şi spiritul capitalismului

puterea ascetismului religios îi oferea, în plus, lucrători serioşi, //conştiincioşi şi neobişnuit de harnici, care îşi considerau munca I un scop al vieţii voit de

Dumnezeu”.

În sfârşit, îi dădea asigurarea liniştitoare că distribuirea inegală a bunurilor de pe lumea aceasta era un aranjament special al Providenţei divine, care în aceste diferenţe, ca şi în cazul graţiei, urmărea scopuri secrete necunoscute oamenilor.100 Calvin însuşi făcuse afirmaţia des citată că oamenii din popor, adică masa de muncitori şi meşteşugari, rămân supuşi lui Dumnezeu numai atunci când sunt săraci.101 în Ţările de Jos (Pieter de la Court şi alţii), afirmaţia fusese secularizată: masele de oameni muncesc numai când îi forţează necesitatea. Formularea unei idei conducătoare a economiei capitaliste a intrat mai târziu în teoriile actuale despre productivitatea salariilor scăzute. Şi în acest caz, odată cu dispariţia treptată a rădăcinilor religioase, interpretarea utilitaristă s-a strecurat neobservată, în linia de dezvoltare pe care am observat-o în nenumărate rânduri.

Etica medievală nu numai că tolera cerşitul, dar chiar îl glorifica în ordinele călugărilor cerşetori. Chiar şi cerşetorii laici, întrucât ofereau persoanelor înstărite posibilitatea de a face fapte bune dând de pomană, erau consideraţi uneori o clasă distinctă şi trataţi ca atare. Până şi etica socială anglicană a Stuarţilor era extrem de apropiată de această atitudine. Ascetismului puritan i-a rămas misiunea de a participa la adoptarea legislaţiei privind ajutorarea săracilor din Anglia, care a schimbat fundamental situaţia. Şi a putut-o face pentru că sectele protestante şi comunităţile puritane stricte nu cunoşteau cerşetoria în rândurile lor.102

Pe de altă parte, privind din perspectiva muncitorilor, ramura Zinzendorf a pietismului, de pildă, ridica în slăvi lucrătorul loial care nu urmărea câştigul, ci trăia în conformitate cu modelul apostolic, fiind astfel dăruit cu *chahsma* discipolilor.103 Unele idei similare

predominaseră la început şi în rândurile baptiştilor, chiar într-o formă mai radicală.

În mod firesc, întreaga literatură ascetică din aproape toate confesiunile este saturată cu ideea că munca plină de credinţă, chiar şi cu un salariu mic, efectuată de cei cărora viaţa nu le oferă alte posibilităţi, este extrem de plăcută lui Dumnezeu. În

această privinţă, ascetismul protestant nu a adăugat nimic nou. Dar nu numai că a aprofundat ideea mai intens, ci a creat şi forţa decisivă pentru ca ea să dea rezultate: sancţiunea psihologică prin intermediul conceperii acestei munci ca vocaţie, ca mijlocul cel mai bun, adesea singurul, de a obţine certitudinea graţiei.104 Şi, pe de altă parte, a legalizat exploatarea acestei dorinţe specifice de muncă, prin faptul că a interpretat şi activitatea din afaceri a întreprinzătorului ca pe o vocaţie.105 Este evident cât de puternic avea să fie afectată productivitatea muncii, în sensul capitalist al cuvântului, de căutarea exclusivă a împărăţiei lui Dumnezeu numai prin îndeplinirea îndatoririi într-o profesiune şi de ascetismul strict pe care disciplina Bisericii îl impunea în mod firesc, mai ales asupra claselor lipsite de proprietate. Tratarea muncii ca o profesiune a devenit la fel de caracteristică pentru lucrătorul modern ca şi atitudinea corespunzătoare, înclinată spre câştig, a omului de afaceri. Perceperea acestei situaţii, care era nouă pe vremea sa, l-a făcut pe un observator atât de fin ca Sir William Petty să pună puterea economică a Olandei din secolul al XVII-lea pe seama faptului că numeroşii disidenţi religioşi din ţară (calvinişti şi baptişti) „sunt în majoritate oameni chibzuiţi, serioşi şi ca atare cred că Munca şi Hărnicia sunt îndatoririle lor faţă de Dumnezeu”. 106

Calvinismul se opunea organizării sociale în forma fiscal-monopolistă pe care o adoptase în anglicanism sub Stuarţi, mai ales în concepţiile lui Laud* privind alianţa Bisericii şi statului cu monopoliştii pe o temelie etică social-creştină. Conducătorii alianţei se numărau printre cei mai pătimaşi opozanţi ai acestui tip de capitalism comercial privilegiat, epuizant şi colonial, împotriva lui aduceau motivele individualiste ale câştigului raţional şi legal, realizat prin abilitatea şi iniţiativa personale. Şi, în timp ce industriile monopoliste privilegiate politic în Anglia au dispărut cu

— William Laud (1573 – 1645) – arhiepiscop de Canterbury şi sfetnic religios al regelui Charles I, susţinător al ideii că forţa bisericii este inseparabilă de cea a statului. Reformele sale sociale erau menite să-i apere pe săraci de exploatarea seniorilor şi oficialilor. I-a persecutat pe puritani, stârnind revolte care. În cele din urmă. i-au adus condamnarea la moarte (n. red.).

Etica protestantă şi spiritul capitalismului toate le rapid, această atitudine a jucat un rol important şi decisiv în dezvoltarea industriilor care au luat naştere în pofida şi împotriva autorităţii statului.107 Puritanii (Prynne, Parker) repudiau orice legătură cu antreprenorii şi marii capitalişti de la Curte, considerându-i o clasă suspectă din punct de vedere etic. Pe de altă parte, se mândreau cu propria lor moralitate în afaceri, de clasă mijlocie-superioară, ceea ce forma motivul real pentru persecuţiile la care erau supuşi din partea acelor cercuri. Defoe propunea, ca modalitate de câştigare a bătăliei împotriva dizidentei, boicotarea creditului bancar şi retragerea depozitelor. Diferenţa dintre cele două tipuri de atitudine capitalistă mergea mână în mână cu diferenţele religioase. Oponenţii

Nonconformiştilor, chiar şi în secolul al XVIII-lea, i-au ridiculizat în nenumărate rânduri, afirmând că personificau spiritul unor comercianţi mărunţi şi ruinaseră idealurile vechii Anglii. Şi elementul acesta reprezenta o deosebire a eticii economice puritane în raport cu cea evreiască; iar contemporanii (Prynne) ştiau bine că prima, şi nu cea de-a doua constituia etica burgheză capitalistă.108

Unul dintre elementele fundamentale ale spiritului capitalismului modern, şi nu doar al acestuia, ci al întregii culturi moderne» conduita raţională baza ideii de profesiunes-a discut – după cum a încercat să demonstreze analiza de faţă – din spiritul ascetismului creştin. Trebuie să recitim pasajul din Franklin, citat la începutul acestui eseu, pentru a vedea că elementele esenţiale ale atitudinii numite acolo spirit al capitalismului sunt aceleaşi cu ceea ce tocmai am arătat că reprezintă conţinutul ascetismului lumesc puritan109, numai că fără baza religioasă, care în epoca lui Franklin dispăruse deja. Desigur, ideea că munca modernă are un caracter ascetic nu e nouă. Limitarea la munca specializată, implicând o renunţare la universalitatea faustică a omului, este o condiţie a oricărei activităţi valoroase în lumea modernă: de aceea, în prezent faptele şi renunţarea se condiţionează în mod reciproc inevitabil. Această trăsătură fundamental ascetică a vieţii clasei de mijloc, dacă tinde să constituie un mod de viaţă şi nu doar lipsa oricărui astfel de mod, era ceea ce voia Goethe să expună, de la înălţimea înţelepciunii sale, în *Wanderjahren*, şi pe care în cele din urmă

a atribuit-o vieţii lui Faust.110 Pentru el, realizarea însemna o renunţare, o părăsire a unei epoci caracterizate printr-o umanitate deplină şi minunată care nu se mai poate repeta în cursul dezvoltării noastre culturale, aşa

cum e cazul şi cu floarea culturii ateniene a antichităţii.

Puritanii voiau să lucreze într-o profesiune; noi suntem forţaţi să procedăm astfel. Căci, atunci când ascetismul a ieşit din chiliile monahale pătrunzând în viaţa cotidiană şi a început să domine moralitatea pământească, şi-a jucat rolul în construirea cosmosului extraordinar al ordinii economice moderne. Acum, această ordine este legată de condiţiile tehnice şi economice ale producţiei de maşini care în prezent determină cu o forţă irezistibilă vieţile tuturor indivizilor născuţi în interiorul acestui mecanism, nu numai ale celor preocupaţi direct de câştigul economic. Poate va acţiona astfel până la arderea ultimei tone de cărbune fosil. În viziunea lui Baxter, grija pentru bunurile” exterioare ar trebui să apese doar pe umerii „sfântului, ca o manta uşoară, care poate fi azvârlită în orice clipă”. 111 Dar soarta a hotărât ca mantia să devină o cuşcă de fier.

Întrucât ascetismul şi-a asumat sarcina de a remodela lumea şi de a-şi aplica idealurile în lume, bunurile materiale au dobândit o putere crescândă şi în cele din urmă inexorabilă asupra vieţilor oamenilor, ca în nicio altă perioadă din istorie. În prezent – dar cine ştie dacă pentru totdeauna? – spiritul ascetismului religios a evadat din cuşcă. Însă capitalismul victorios, de vreme ce se bazează pe o temelie solidă, nu mai are nevoie de sprijinul său. Roşeaţa trandafirie din obrajii moştenitorului său vesel, Iluminismul, pare şi ea să dispară fără cale de întoarcere, iar ideea de îndatorire profesională bântuie prin vieţile noastre ca o stafie a credinţelor religioase moarte. Acolo unde îndeplinirea vocaţiei nu poate fi pusă în legătură directă cu valorile spirituale şi culturale cele mai înalte, sau atunci când, pe de altă parte, nu trebuie să fie resimţită doar ca o obligaţie economică, individul renunţă, în general, să o justifice în vreun fel. În locul unde

a cunoscut dezvoltarea cea mai mare, în Statele Unite, urmărirea îmbogăţirii, despuiată de înţelesul său religios şi etic, tinde să devină asociată cu pasiuni pur mundane, care îi conferă adesea un caracter sportiv.112

Nimeni nu ştie cine va trăi în această cuşcă în viitor, sau dacă la sfârşitul acestei dezvoltări extraordinare vor apărea profeţi cu totul noi, sau dacă se va produce o mare renaştere a vechilor idei şi idealuri, ori, în cazul în care niciunul dintre aceste fapte nu va avea loc, dacă nu vom avea cumva parte de o împietrire în mecanizare, înfrumuseţată cu un fel de auto-preţuire convulsivă. Căci despre ultima etapă a acestei dezvoltări culturale s-ar putea spune pe drept cuvânt: „Specialişti fără spirit, senzualişti fără inimă; această nulitate îşi închipuie că a atins un nivel de civilizaţie fără precedent”.

Dar aceasta ne aduce la domeniul judecăţilor de valoare şi de credinţă, cu care nu trebuie să fie împovărată această analiză pur istorică. Următoarea sarcină va fi, mai curând, să demonstrăm însemnătatea raţionalismului ascetic, care a fost atinsă doar în trecere în cele schiţate până acum, pentru conţinutul eticii sociale practice şi, astfel, pentru tipurile de organizare şi funcţiunile grupurilor sociale, de la conventicul şi până la Stat. Apoi vom analiza relaţiile sale cu raţionalismul umanist113, idealurile sale de viaţă şi influenţa sa culturală asupra dezvoltării empirismului filosofic şi ştiinţific, asupra progresului tehnic şi idealurilor spirituale. După aceea va trebui să-i urmărim evoluţia istorică de la începuturile medievale ale ascetismului lumesc şi până la dizolvarea sa în pur utilitarism, în toate domeniile religiei ascetice. Numai atunci am putea estima însemnătatea culturală cantitativă a protestantismului ascetic, în relaţie cu celelalte elemente importante ale culturii moderne.

Până aici nu am încercat decât să urmărim existenţa şi sensul influenţei sale sub un aspect unic, cu toate că extrem de important, în continuare, e necesar să cercetăm modul în care, la rândul său, ascetismul protestant a fost influenţat, în privinţa evoluţiei şi a trăsăturilor caracteristice, de totalitatea condiţiilor sociale, mai ales a celor economice. 14 în general, chiar şi atunci când se străduieşte din răsputeri, omul modern e incapabil să atribuie ideilor religioase importanţa pe care o merită în ceea ce priveşte cultura şi caracterul naţional. Dar, desigur, eu nu intenţionez să înlocuiesc o interpretare cauzală materialistă, unilaterală a culturii şi istoriei cu o interpretare cauzală spiritualistă, la fel de unilaterală. Ambele sunt la fel de posibile115, dar fiecare, dacă nu slujeşte ca punct de plecare, ci în calitate de concluzie a unei cercetări, realizează la fel de puţin în interesul adevărului istoric.116

NOTE

INTRODUCEREA AUTORULUI

1. Aici, ca şi în alte privinţe, mă despart de maestrul nostru venerat, Lujo Brentano (în lucrarea sa ce va fi citată ulterior). În principal în legătură cu terminologia, dar şi u unele chestiuni factuale. Nu mi se pare judicios ca lucruri atât de diferite precum prada de război şi câştigul obţinut prin administrarea unei fabrici să fie plasate împreună în aceeaşi categorie; elncă şi mai puţin potrivit să dăm oricărei tendinţe spre câştigarea de bani numele de „spiritul capitalismului”, prin raportare la alte tipuri de câştig. Ultima metodă sacrifică toată precizia conceptelor, iar cea dintâi – posibilitatea de a clarifica diferenţa specifică dintre capitalismul occidental şi alte forme. De asemenea, în *Philosophie des Geldes* a lui Simmel economia bănească şi capitalismul sunt identificate prea strâns, în detrimentul analizei sale concrete. În scrierile lui

Werner Sombart, mai ales în cea de-a doua ediţie a lucrării sale celei mai importante, *Der Moderne Kapitalismus*, *differenţia spec*ifică a capitalismului occidental – cel puţin din punctul de vedere al problemei mele –, organizarea raţională a muncii, este umbrită considerabil de factorii genetici care au acţionat pretutindeni în lume.

2. Fireşte, diferenţa nu poate fi concepută în termeni absoluţi. Capitalismul orientat politic (mai presus de orice, arendarea impozitelor) din Antichitatea mediteraneană şi orientală, şi chiar din China şi India, a dat naştere unor întreprinderi raţionale, cu activitate continuă, a căror contabilitate – deşi cunoscută nouă doar în fragmente infime – avea, probabil, un caracter raţional. Mai mult, capitalismul aventurierilor orientaţi politic a fost strâns asociat cu capitalismul burghez raţional în dezvoltarea băncilor moderne care, inclusiv Banca Angliei, au luat naştere în majoritate în urma unor tranzacţii de natură politică, adesea legate de războaie. Este caracteristică diferenţa dintre caracterul lui Paterson, de pildă – un antreprenor tipic – şi cele ale membrilor conducerii Băncii, care au dat linia caracteristică a politicii ei permanente şi în scurt timp au devenit cunoscuţi drept „cămătarii puritani de la Hala Băcanilor”. La fel. avem ca exemplu politica aberantă a acestei

 bănci extrem de solide din timpul crizei South Sea [manie a speculării care a ruinat numeroşi investitori britanici în 1720, când compania South Sea a preluat datoria naţională britanică – n.tr.]. Astfel, cele două se contopesc în mod firesc, dar diferenţa există. Marii antreprenori şi financiari nu au creat organizarea raţională a muncii în mai mare măsură decât – iarăşi, în general şi cu excepţii individuale – ceilalţi reprezentanţi tipici ai capitalismului financiar şi

politic, evreii. Aceasta a fost realizată, în mod tipic, de cu totul alţi oameni.

3. Şi cunoştinţele mele actuale de ebraică sunt destul de inadecvate.

4. Nu mai trebuie să subliniez că aceasta nu se aplică unor încercări precum acelea ale lui Karl Jaspers (în cartea sa *Psychologie der Weltanschauungen*, 1919) sau Klages, în a sa *Charakterologie*, şi alte studii care au un punct de pornire diferit de al nostru. Aici nu avem spaţiu pentru o critică a lor.

5. Acum câţiva ani, un psihiatru eminent a exprimat aceeaşi opinie cu a mea.

PARTEA I. PROBLEMA

1. AFLIEREA RELIGIOASĂ ŞI STRATIFICAREA SOCIALĂ

1. Din voluminoasa literatură care a apărut în jurul acestui eseu voi cita numai criticile cele mai complete. (1) F. Rachfahl, „Kalvinismus. und Kapitalismus”, *Internaţionale Wochenschrift* /tir *Wissenschaft*, *Kunst und Technik* (1909), nr. 39 – 43. În replică, articolul meu: „Antikritisches zum Geist des Kapitalismus”, *Archiv fur Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (Tübingen), XX, 1910. Apoi, răspunsul lui Rachfahl la aceasta: „Nochmals Kalvinismus und Kapitalismus”, 1910, nr. 22 – 25 din *Internaţionale Wochenschrift*. În sfârşit, articolul meu „Antikritisches Schlusswort”, *Archiu*, XXXI. (Brentano, în critica la care voi face referire imediat, nu cunoştea, evident, această ultimă fază a discuţiei, de vreme ce nu o menţionează). În ediţia de faţă nu am inclus nimic din polemica oarecum nefructuoasă împotriva lui Rachfahl. El este un autor pe care altfel îl admir, dar care, în această problemă, s-a aventurat într-un domeniu pe care nu-l stăpâneşte pe deplin. Am adăugat doar câteva referinţe suplimentare din anticritica mea şi am încercat, în noi

pasaje şi note, să fac imposibilă pe viitor orice înţelegere greşită. (2) W. Sombart, în cartea sa *Der Bourgeois* (München şi Leipzig, 1913, tradusă în engleză cu titlul *The Quintessence of Capitalism*, Londra, 1915), la care mă voi întoarce în notele de mai jos. În sfârşit, (3) Lujo Brentano în partea a II-a a Anexei alocuţiunii sale de la München (la Academia de Ştiinţe, 1913) despre *Die Anfänge des modernen Kapitalismus*, care a fost publicată în 1916. Şi la această critică mă voi referi în note speciale, în locurile potrivite. Invit pe oricine ar fi interesat să

Note la paginile 20 – 31 151

se convingă, prin comparaţie, că în revizuire nu am scos nicio propoziţie. nu le-am schimbat sensul, nu le-am atenuat şi nu am adăugat fraze diferite în ceea ce priveşte argumentele mele esenţiale. Nu am avut nici prilejul de a o face, iar dezvoltarea expunerii mele va convinge pe oricine se mai îndoieşte încă. Ultimii doi autori s-au angajat într-o dispută mai aprigă unu! cu celălalt decât cu mine. Consider critica lui Brentano la adresa cărţii lui Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, bine fundamentată în multe aspecte, dar adesea foarte nedreaptă, chiar dincolo de faptul că Brentano însuşi nu pare să înţeleagă esenţa reală a problemei evreilor (care este complet omisă în eseul de faţă, dar va fi tratată ulterior). De la teologi am primit numeroase sugestii preţioase în legătură cu acest studiu. Din partea lor, receptarea a fost în general prietenoasă şi obiectivă, în pofida diferenţelor mari de opinie asupra anumitor aspecte. Faptul acesta este binevenit, deoarece nu m-ar fi mirat o oarecare antipatie faţă de maniera în care aceste chestiuni trebuie tratate în mod necesar aici. Ceea ce pentru un teolog este valoros în religia sa nu poate juca un rol foarte important în studiul de faţă. Ne preocupă ceea ce, dintr-un punct de vedere religios, sunt aspecte destul de superficiale şi lipsite de

rafinament ale vieţii religioase, dar care, exact pentru că erau superficiale şi lipsite de rafinament, au influenţat adesea mai profund comportarea exterioară. O altă carte care, dincolo de faptul că include multe alte lucruri, reprezintă o confirmare binevenită şi un supliment al eseului acestuia, în măsura în care se ocupă de problema noastră, este importanta operă a lui E. Troeltsch, *Die Soziallehren derchristlichen Kirchen und Gruppen* (Tübingen, 1912). Tratează istoria eticii creştinismului occidental dintr-un punct de vedere propriu, deosebit de cuprinzător. O indic aici cititorului pentru o comparaţie generală, în loc să fac referiri repetate la chestiuni particulare. Autorul se preocupă în principal de doctrinele religiei, în timp ce eu sunt interesat mai degrabă de rezultatele lor practice.

2. Excepţiile se explică, nu întotdeauna, dar frecvent, prin faptul că înclinaţiile religioase ale forţei muncitoare din cadrul unei industrii sunt determinate în primul rând, fireşte, de cele specifice localităţii în care sunt situate fabricile sau din care provine mâna de lucru. Acest element modifică adesea impresia oferită la prima vedere de unele statistici ale apartenenţei religioase, de pildă în provinciile de pe malurile Rinului. Mai mult, cifrele pot fi concludente numai dacă se face o deosebire clară între ocupaţiile specializate. Altfel, patronii foarte mari pot fi grupaţi uneori laolaltă cu meşteşugarii care lucrează pe cont propriu, în categoria... proprietari de întreprinderi”. Mai presus de toate, capitalismul complet dezvoltat din zilele noastre, mai ales în ceea ce priveşte păturile largi inferioare, alcătuite din muncitori necalificaţi, a devenit independent de orice influenţă pe care ar fi putut-o avea religia în trecut. Voi reveni asupra acestei chestiuni.

3. A se compara, de exemplu, cu scrierile lui Schell

(*Der Katholizismus* a/s *Prinzip des Fortschrittes*. Würzburg, 1897, p. 31) şi von Hertling (*Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft*, Freiburg. 1899, p. 58).

4. Unul dintre studenţii mei a cercetat ceea ce, în momentul de faţă, este cel mai complet material statistic pe care îl deţinem în privinţa acestui subiect: statistica religioasă din Baden. Vezi Martin Offenbacher. „Konfession und soziale Schichtung”, *Eine Studie uber die wirtschaftliche Lage der Katholiken und Protestanten în Baden* (Tübingen şi Leipzig. 1901), vol. IV, partea v, despre *Volkswirtschaftliche Abhandlungen der badischen Hochschulen*. Faptele şi cifrele folosite în continuare sunt toate extrase din acest studiu.

5. De exemplu, în 1895 în Baden capitalul disponibil pentru impozitul pe profit era:

La 1.000 protestanţi...954.000 mărci

La 1.000 catolici...589.000 mărci

E adevărat că evreii, cu peste patru milioane de mărci la o mie de persoane, erau cu mult în faţa celorlalţi. (Pentru detalii vezi Offenbacher, op. cit., p. 21.)

6. Pe această temă, a se compara cu întreaga discuţie din studiul lui Offenbacher.

7. Şi asupra acestei chestiuni, Offenbacher aduce dovezi mai detaliate, referitoare la Baden, în primele două capitole din lucrarea sa.

8. Populaţia din Baden avea în 1895 următoarea compoziţie: Protestanţi – 37, 0%; catolici – 61, 3%; evrei – 1, 5%. Totuşi, elevii şcolilor aflate la un nivel superior celui obligatoriu erau împărţiţi după cum urmează (Offenbacher, p. 16):

Protestanţi Catolici Evrei

Note la paginile 31 – 36

Gymnasien	43	46	9.5	
Realgymnasien	69	31	9	
Oberrealschulen	52	41	7	1
Realschulen	49	40	11	
Hohere Burgerschulen	51	37	12	
n medie	48	42	10	

Acelaşi lucru se poate observa în Prusia, Bavaria, Württemberg, Alsacia-Lorena şi Ungaria (vezi cifrele din Offenbacher, pp. 16 şi urm.)

9. Vezi cifrele din nota precedentă, care arată că frecventarea şcolilor secundare de către catolici, care este cu regularitate mai scăzută cu o treime decât proporţia catolicilor din populaţia totală, o depăşeşte pe aceasta cu doar câteva procente în cazul şcolilor pregătitoare (mai ales pentru studii teologice). Cu referire la discuţia ce va urma, se poate nota ca fapt caracteristic că în Ungaria cei afiliaţi Bisericii Reformate depăşesc chiar şi cifrele protestanţilor privind frecventarea şcolilor secundare. (Vezi Offenbacher, p. 19, notă.)

10. Pentru confirmare, vezi Offenbacher, p. 54, şi tabelele de la sfârşitul studiului săli.

11. Extrem de bine ilustrată de pasajele din lucrările lui Sir William Petty, la care ne vom referi mai târziu.

12. Faptul că Petty se referă la cazul Irlandei se poate explica foarte simplu prin aceea ca protestanţii erau implicaţi doar ca proprietari de pământuri stăpânind de la distanţă (absenteişti). Dacă ar fi vrut să afirme mai mult, ar fi greşit, după cum o arată situaţia irlandezilor-scoţieni. Relaţia tipică dintre protestantism şi capitalism a existat în

Irlanda, la fel ca peste tot în alte părţi. (Despre irlandezii-scoţieni, vezi C.A. Hanna, *The Scotch-Irish*, 2 vol., Putnam, New York).

13. Desigur, aceasta nu înseamnă să negăm că ultimele fapte au avut consecinţe extrem de importante. După cum voi arăta mai târziu, faptul că multe secte protestante erau minorităţi restrânse şi de aceea omogene, aşa cum erau toţi calviniştii stricţi din afara Genevei şi Noii Anglii, chiar şi acolo unde deţineau puterea politică, a avut o însemnătate fundamentală pentru dezvoltarea caracterului lor, inclusiv maniera lor de a participa la viaţa economică. Migrarea în alte ţări a exilaţilor de toate religiile pământului, indieni, arabi, chinezi, sirieni, fenicieni, greci, lombarzi, ca purtători ai priceperii comerciale a unor regiuni deosebit de dezvoltate, a fost un fenomen universal şi nu are nimic de-a face cu problema noastră. În eseul său la care voi face referire adesea, *Die Anjänge des modernen Kapitahsmus*, Brentano aduce ca martoră propria sa familie. Dar bancherii de origine străină au existat în toate epocile şi în toate ţările ca reprezentanţi ai legăturilor şi experienţei comerciale. Ei nu sunt specifici capitalismului modern şi au fost priviţi cu neîncredere etică de către protestanţi (vezi mai jos). Cazul familiilor protestante precum Muralt, Pestalozzi etc, care au migrat de la Zürich la Locarno, a fost diferit. În scurt timp, ele au ajuns să se identifice cu un tip specific modern (industrial) de dezvoltare capitalistă.

14. Offenbacher, op. cit., p. 58.

15. Se pot găsi observaţii neobişnuit de bune despre trăsăturile caracteristice ale diferitelor religii din Germania şi Franţa, ca şi despre legătura dintre

 aceste diferenţe şi alte elemente culturale în contextul conflictului

naţionalităţilor din Alsacia. În excelentul studiu al lui W. Wittich, „Deutsche und franzosische Kultur im Elsass”, *Illustrierte Elsăssische Rundschau* (1900, publicat şi separat).

16. Desigur, faptul acesta era valabil numai în zonele unde era prezentă o posibilitate de dezvoltare capitalistă.

17. Pe această temă vezi, de pildă, Dupin de St. André, „L’ancienne église reformee de Tours. Les membres de l’église”, *Bull. de la soc. de l’hist. du Protest.*, 4, p. 10. Şi aici am putea privi, mai ales din perspectiva catolică, dorinţa de emancipare de controlul monahal sau ecleziastic drept motivul dominant. Dar împotriva acestei poziţii vin nu doar judecata contemporanilor (inclusiv a lui Rabelais), ci şi, de exemplu, dezbaterile complicate din primele sinoade naţionale ale hughenoţilor (de pildă primul sinod, C. pârtie, cu. 10 de la Aymon, *Synodnat.*, p. 10), cu privire la posibilitatea ca un bancher să devină mai marele unei biserici; de asemenea, în pofida poziţiei decise a lui Calvin, discuţiile repetate din aceleaşi organisme privind permisibilitatea perceperii de dobândă, prilejuite de întrebările membrilor ultrascrupuloşi. Aceasta se explică parţial prin numărul mare de persoane ce aveau un interes direct în chestiunea respectivă, dar, în acelaşi timp, dorinţa de a practica *usuraria pravitas* fără necesitatea confesiunii nu putea fi, doar ea, decisivă. Acelaşi lucru este valabil şi pentru Olanda (vezi mai jos). Trebuie să afirmăm explicit că interzicerea dobânzii în dreptul canonic nu va juca niciun rol în cercetarea de faţă.

18. Gothein, *Wirtschaftsgeschichte des Schwartzwaldes*, I, p. 67.

19. În legătură cu aceasta, vezi comentariile succinte ale lui Sombart (*Der moderne Kapitalismus*, prima ediţie, p. 380). Mai târziu, sub influenţa unui studiu de F. Keller (*Unternehmung und Mehrwert*, Publicaţiile Societăţii

Gorres, XII), care, în pofida multor observaţii bune (care, totuşi, în acest context nu sunt noi), nu se ridică la nivelul altor lucrări recente ale apologeţilor catolici. Sombart, în ceea ce, după părerea mea, este, în aceste aspecte, de departe componenta cea mai slabă din opera sa (*Der Bourgeois*), a susţinut, din nefericire, o teză complet greşită, la care mă voi referi în locul potrivit.

20. S-a stabilit clar că simplul fapt al schimbării domiciliului este unul dintre mijloacele cele mai eficace pentru intensificarea muncii (a se compara cu nota 13 de mai sus). Aceeaşi fată poloneză pe care acasă n-o putea scoate din lenea ei tradiţională nicio şansă de a câştiga bani, oricât de ispititoare, pare să-şi schimbe complet firea şi să devină capabilă de realizări nelimitate atunci când este muncitoare emigrată într-o ţară străină. Acelaşi lucru este valabil şi pentru muncitorii italieni, emigraţi. Că această situaţie nu este în niciun caz explicabilă în totalitate prin influenţa educativă a intrării într-un

Note la paginile 37 – 44

mediu cultural superior, deşi aceasta joacă, fireşte, un rol important, o arată faptul că acelaşi lucru se întâmplă şi acolo unde tipul de ocupaţie, ca în cazul muncii agricole, este identic cu cel de acasă. Mai mult, acomodarea în barăci etc. poate presupune o coborâre la un Standard de viaţă care nu ar fi tolerat niciodată acasă. Simplul fapt de a munci într-un mediu diferit de cel cu care e obişnuit un individ reprezintă o forţă educativă şi îl ajută să iasă din tradiţie. Nu e nevoie să mai subliniem proporţia enormă în care dezvoltarea americană reprezintă rezultatul unor astfel de factori. În vechime, semnificaţia similară a exilului babilonian pentru evrei este izbitoare, iar acelaşi lucru este valabil şi pentru parsi. Dar pentru protestanţi, aşa cum o arată diferenţa evidentă dintre

caracteristicile economice ale coloniilor puritane din Noua Anglie, din Maryland-ul catolic, din Sudul episcopal şi din Rhode Island, cu un amestec de confesiuni, influenţa credinţelor lor religioase joacă, destul de clar, rolul unui factor independent. La fel în India, de pildă, în cazul jainiştilor.

21. În majoritatea formelor sale, este cunoscută ca o formă mai mult sau mai puţin moderată de calvinism sau zwinglianism.

22. La Hamburg, oraş aproape în întregime luteran, singura avere cu originea în secolul al XVII-lea este cea a unei bine cunoscute familii reformate (fapt asupra căruia mi-a atras atenţia cu amabilitate profesorul A. Wahl).

23. Nu este o noutate faptul că existenţa acestei relaţii e susţinută aici. Lavelye, Matthew Arnold şi alţii au perceput-o de îndată. Ce e nou, dimpotrivă, e negarea sa, destul de puţin fondată. Aici, sarcina noastră este de a explica această relaţie.

24. Fireşte, aceasta nu înseamnă că pietismul oficial, ca şi alte tendinţe religioase, nu s-a opus mai târziu, dintr-o perspectivă patriarhală, anumitor trăsături progresiste ale dezvoltării capitaliste, de pildă tranziţiei de la industria casnică la sistemul fabricilor. Ceea ce a urmărit o religie ca ideal şi care a fost rezultatul practic al influenţei sale asupra vieţilor adepţilor săi sunt două elemente ce trebuie deosebite clar, după cum vom vedea în repetate rânduri în cursul discuţiei noastre. În privinţa adaptărilor specifice ale pietiştilor la munca industrială, am dat exemple de la o fabrică din Westfalia în articolul meu, „Zur Psychophysik der gewerblichen Arbeit”, *Archiv fur Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XXVIII, şi cu diferite alte ocazii.

2. SPIRITUL CAPITALISMULUI

1. Pasajul final este din *Necessary Hints to Those That Would Be Rich* (scris în 1736, Opere, ediţia Sparks, II,

p. 80), restul din *Advice to a Young Tradesman* (scrisân 1748. ediţia Sparks, II, pp. 87 şi urm.). Italicele din text aparţin lui Franklin.

2. *Der Amerikamude* (Frankfurt, 1835), despre care se ştie că era o parafrază plină de imaginaţie a impresiilor lui Lenau despre America. În prezent, cartea ar fi destul de greu să fie apreciată ca operă de artă, dar este incomparabilă ca document al deosebirilor (de mult atenuate) dintre viziunea germană şi cea americană, s-ar putea spune chiar ca mărturie a tipului de viaţă spirituală care a rămas comun tuturor germanilor, atât catolici, cât şi protestanţi, de la misticismul medieval german încoace, în opoziţie cu preţuirea capitalistă a acţiunii, specifică puritanismului.

3. Sombart a folosit acest citat ca motto pentru secţiunea ce trata geneza capitalismului (*Der moderne Kapitalismus*, prima ediţie, 1, p. 193. Vezi şi p. 390).

4. Ceea ce, în mod destul de evident, nu înseamnă că Jakob Fugger era un om indiferent sau lipsit de religiozitate, sau că etica lui Benjamin Franklin e descrisă complet de citatele de mai sus. Bine cunoscutul filantrop nu avea nevoie de citatele lui Brentano (*Der Anfänge des modernen Kapitalismus*, pp. 150 şi urm.) pentru a se proteja de înţelegerea greşită pe care Brentano pare să mi-o atribuie. Problema este exact inversă: cum ar putea ajunge un asemenea filantrop să scrie aceste propoziţii particulare (în forma caracteristică pe care Brentano a omis să o reproducă) în maniera unui moralist?

5. Aceasta este baza diferenţei dintre noi şi Sombart în privinţa punerii problemei. Însemnătatea ei practică deosebită va ieşi la lumină mai târziu. Ca anticipare, totuşi, să remarcăm că Sombart nu a neglijat nicidecum acest

aspect etic al întreprinzătorului capitalist. Dar în viziunea sa asupra problemei el apare ca un rezultat al capitalismului, în timp ce pentru scopurile noastre trebuie să pornim de la ipoteza opusă. O poziţie finală se va putea stabili de-abia la încheierea cercetării. Pentru viziunea lui Sombart, vezi op. cit., pp. 357, 180 etc. Aici, raţionamentul său intră în rezonanţă cu analiza strălucită a lui Simmel, din *Philosophie des Geldes* (capitolul final). Despre polemica pe care a declanşat-o împotriva mea în lucrarea sa *Der Bourgeois* voi ajunge să vorbesc mai târziu. În punctul acesta, orice discuţie exhaustivă trebuie să fie amânată.

6. „Am crescut cu credinţa că adevărul, sinceritatea şi integritatea în afacerile dintre oameni sunt de cea mai mare importanţă pentru o viaţă fericită; şi am alcătuit hotărâri scrise, consemnate pentru totdeauna în jurnalul meu, pe care să le pun în practică tot restul vieţii. E adevărat, asupra mea revelaţia ca atare nu avea o greutate prea1 mare; dar consideram că, deşi unele acţiuni ar fi putut să nu fie rele pentru că erau interzise de ea, ori bune pentru că le poruncea, totuşi aceste acţiuni ar fi putut să fie interzise pentru că erau rele pentru noi, sau poruncite pentru că ne erau benefice prin propria lor natură, ţinând seama de toate împrejurările posibile”. *Autobiography* (ed. F.W. Pine, Henry Holt, New York, 1916), p. 112.

Note la paginile 44 – 48

157

7. „De aceea, m-am retras din viaţa publică pe cât de mult am putut şi l-am pornit” – este vorba de proiectul de bibliotecă iniţiat de el – ca pe proiectul unui *număr de prieteni*, care îmi ceruseră să merg şi să-l propun celor pe care-i credeau iubitori ai cititului. În felul acesta, afacerea a mers lin şi am continuat s-o practic în asemenea ocazii; şi, având experienţa unor succese frecvente, o pot

recomanda din toată inima. Micul sacrificiu al vanităţii voastre din prezent va fi răsplătit din belşug după aceea. Dacă pentru o vreme rămâne nesigur cui aparţine meritul, cineva mai lipsit de succes decât dumneavoastră va fi încurajat să-l revendice, iar atunci chiar şi invidia va fi înclinată să vă facă dreptate smulgând acele pene însuşite pe nedrept şi restituindu-le adevăratului proprietar”. *Autobiography*, p. 140.

8. Brentano (op. cit., pp. 125, 127, nota 1) foloseşte această remarcă drept prilej pentru a critica discuţia despre „acea raţionalizare şi disciplină” la care i-a supus ascetismul mundan pe oameni. Aceea, spune el, este o raţionalizare către un mod de viaţă iraţional. De fapt, are destul de multă dreptate. Un lucru nu este niciodată iraţional în sine, ci numai dintr-un anume punct de vedere iraţional. Pentru necredincios, orice mod de viaţă religios este iraţional, iar pentru hedonist este astfel fiecare standard ascetic, indiferent dacă, măsurat în raport cu valorile sale fundamentale, acel ascetism reprezintă o raţionalizare. Dacă eseul de faţă are vreo contribuţie cât de mică, aceasta ar putea fi evidenţierea complexităţii conceptului de raţionalitate, simplu doar la suprafaţă.

9. În replică la apologia lungă şi oarecum inexactă făcută de Brentano lui Franklin (*Die Anfänge des modernen Kapitalismus*, pp. 150 şi urm), căruia se presupune că i-am înţeles greşit calităţile etice, mă refer doar la această afirmaţie, care ar trebui, în opinia mea, să fie suficientă pentru a demonstra că apologia este superfluă.

10. Folosesc acest prilej pentru a însera câteva remarci anticritice care prefigurează argumentul principal. Sombart (*Bourgeois*) face afirmaţia de nesusţinut că această etică a lui Franklin este o repetare mot-à-mot a unora dintre scrierile acelui mare şi versatil geniu al

Renaşterii, Leon Battista Alberti, care în afară de tratatele teoretice de matematică, sculptură, pictură, arhitectură şi dragoste (personal, era un misogin), a scris o lucrare în patru volume despre administrarea gospodăriei (*Della Famiglia*). (Din păcate, până în momentul scrierii acestui eseu nu am putut procura ediţia lui Mancini, ci doar pe cea mai veche, a lui Bonucci.) Pasajul din Franklin este tipărit mai sus, cuvânt cu cuvânt. Unde sunt, aşadar, pasajele corespunzătoare din lucrarea lui Alberti. mai ales maxima „timpul înseamnă bani”, care stă în frunte, şi indicaţiile care urmează? Singurul pasaj care, atât cât ştiu. este cât de cât asemănător se găseşte la sfârşitul primului volum din *Della Famiglia* (ed. Bonucci. II, p. 353), unde Alberti vorbeşte în termeni foarte generali despre bani ca *nervus rerum* al gospodăriei, fapt care trebuie tratat cu o

 grijă speciala, exact aşa cum vorbea Cato în de *Re Rustica*. Este incorect ca Alberti, care era foarte mândru de descendenţa sa din una dintre cele mai distinse familii de cavaleri din Florenţa (*Nobilissimi Cavalieri*, op. cit., pp. 213, 228, 247 etc), să fie tratat drept un om cu sânge amestecat, plin de invidie faţă de familiile nobile din cauza naşterii sale nelegitime, fapt ce nu era deloc degradant din punct de vedere social. E adevărat că recomandarea potrivit căreia marile întreprinderi sunt vrednice să aparţină doar unei *nobile e onesta famiglia* şi unui *libero e nobile animo* şi trebuie să reducă pe cât posibil costurile cu mâna de lucru este caracteristică pentru Alberti (p. 209; a se compara *Del Gouerno della Famiglia*, IV, p. 55, ca şi p. 116 în ediţia pentru Pandolfini). De aceea, afacerea cea mai bună este una în care să se comercializeze lâna şi mătasea produse de meşteşugari în atelierele lor. Aceasta este *sânta masserizia*, care reprezintă în primul rând un principiu de

întreţinere, un anumit standard de viaţă şi nu unul de câştig (aşa cum nimeni nu ar fi înţeles mai bine decât Sombart). La fel, când se discută natura banilor, preocuparea lui este legată de administrarea fondurilor pentru consum (bani sau *possessioni*), nu de aceea a capitalului, fapt ce reiese cu claritate din expresia pe care o pune în gura lui Gianozzo. El recomandă, ca protecţie împotriva nesiguranţei averii, obişnuirea timpurie cu activitatea continuă, care este, şi ea (pp. 73 – 74) eficientă doar pe termen lung, *în cose magnifiche e ample*, şi evitarea lenei, care pune întotdeauna în pericol menţinerea poziţiei cuiva în lume. De aceea, studiază cu mare atenţie o afacere potrivită în cazul unei schimbări a. norocului, dar constată că orice *opera mercenaria* este nepotrivită (op. cit., I, p. 209). Ideea sa despre *tranquillita* dell'*animo* şi înclinaţia sa puternică spre epicureicul *late biosas* (*vivere a se stesso*, p. 262), în special aversiunea faţă de orice funcţie oficială (p. 258) ca sursă de nelinişte, prilej de a-ţi face duşmani şi de a intra în afaceri dezonorante, idealul vieţii într-o vilă la ţară, alimentarea vanităţii prin referirea la strămoşi şi referirea la onoarea familiei (familie care ar trebui să-şi păstreze averea laolaltă, în maniera florentină, şi nu să o împartă) ca la un standard şi ideal fundamental – toate acestea ar fi fost, în ochii oricărui puritan, idolatrie păcătoasă a făpturii omeneşti, iar în cei ai lui Benjamin Franklin expresia unei lipse de logică specific aristocratice. Să remarcăm, mai departe, preţuirea deosebită a literaturii (căci *industria* se aplică în principal activităţii literare şi ştiinţifice), care este cu adevărat cea mai vrednică de eforturile omeneşti. Şi termenul *masserizia*, în sensul de… conducere raţională a gospodăriei", ca mijloc de a trăi independent de alţii şi evitând sărăcia, este în general pus doar în gura analfabetului Gianozzo. Astfel, originea acestui concept,

care provine (vezi mai jos) din etica monastică, este urmărită în timp până la un preot bătrân (p. 249).

Să comparăm acum toate acestea cu etica şi modul de viaţă ale lui Benjamin Franklin, şi mai ales ale strămoşilor lui puritani; să comparăm operele literatului renascentist ce se adresează aristocraţiei umaniste cu operele lui

Note la pagina 48 159

Franklin, adresate maselor din clasa mijlocie-inferioară (el menţionează în special funcţionărimea) şi cu fracturile şi predicile puritanilor, pentru a înţelege profunzimea deosebirii. Raţionalismul economic al lui Alberti, susţinut pretutindeni cu referiri la autorii antici, se înrudeşte cât se poate de clar cu modul în care sunt tratate problemele economice în lucrările lui Xenofon (pe care nu-l cunoştea), Cato, Varro şi Columella (pe care îi citează), cu excepţia faptului că la Cato şi Varro *câştigul* ca atare are un rol predominant, diferit de cel pe care i-l atribuie Alberti. Mai mult, comentariile ocazionale ale lui Alberti despre *fattori*, diviziunea muncii şi disciplină, imposibilitatea de a se bizui pe ţărani etc, sună de parcă înţelepciunea lui Cato ar fi fost scoasă din domeniul străvechi al gospodăriei slujite de sclavi şi aplicată celui al mâinii de lucru libere în industria casnică şi în sistemul de *metayage*. Atunci când Sombart (a cărui referire la etica stoică este oarecum înşelătoare) consideră că raţionalismul economic s-a dezvoltat „până la ultimele concluzii” încă din timpul lui Cato, el nu greşeşte cu totul, dacă este interpretat corect. Este posibil să se plaseze în aceeaşi categorie *diligens pater familias* al romanilor şi idealul de *massajo* al lui Alberti. Mai presus de toate, este caracteristic pentru Cato ca o moşie să fie preţuită şi judecată ca obiect pentru investirea fondurilor destinate consumului. Conceptul de *industria*, pe de altă parte,

primeşte nuanţe diferite datorită influenţei creştine. Şi exact aici se află deosebirea. În concepţia despre *industria* provenită de la ascetismul monahal şi dezvoltată de scriitorii monastici se găseşte germenele unui *ethos* care a evoluat apoi complet în ascetismul mundan protestant. De aici, aşa cum vom sublinia adesea, decurge relaţia dintre cele două, care, totuşi, este mai puţin apropiată de doctrina oficială a Bisericii formulată de Sf. Toma decât de moraliştii-cerşetori din Florenţa şi Siena. În scrierile lui Cato, ca şi în cele ale lui Alberti, acest *ethos* lipseşte; pentru ambii este o chestiune de înţelepciune lumească, nu una de etică. La Franklin apare şi un filon utilitarist. Dar calitatea etică a predicii către tinerii oameni de afaceri este cu neputinţă de trecut cu vederea, şi acesta este elementul caracteristic. Lipsa de atenţie în manevrarea banilor însemnă pentru el, ca să spunem aşa, uciderea embrionilor capitalului, şi de aici o încălcare a eticii.

De fapt, o relaţie între cei doi (Alberti şi Franklin) există numai în măsura în care Alberti – pe care Sombart îl numeşte pios, dar care, deşi participa la sacramente şi deţinea un titlu roman, ca atâţia alţi umanişti, nu s-a folosit de motivele religioase (decât în două pasaje destul de terne) pentru a justifica modul de viaţă pe care-l recomanda –, asemenea lui Franklin, nu punea recomandările sale de economie în legătură cu anumite concepţii religioase. Utilitarismul, în preferinţa lui Alberti pentru manufacturarea lânii şi mătăsii. ca şi utilitarismul social mercantilist potrivit căruia „multor oameni ar trebui să li se dea de lucru” (vezi Alberti, *op. cit*... p. 292), sunt în acest domeniu, cel puţin formal, singura justificare atât pentru unul, cât şi pentru celălalt.

Scrierile lui Alberti pe această temă constituie un

exemplu excelent pentru tipul de raţionalism economic ce a existat cu adevărat ca o reflectare a condiţiilor economice, în opera autorilor interesaţi doar de „lucrul făcut de dragul lui” pretutindeni şi în toate epocile: în clasicismul chinez, în Grecia şi la Roma, nu mai puţin decât în Renaştere şi Secolul Luminilor. Nu e nicio îndoială că, aşa cum era cazul în Antichitate la Cato, Varro şi Columella, şi aici, la Alberti şi alţii ca el, mai ales în doctrina privind *industria*, a existat un tip de raţionalitate economică extrem de dezvoltată. Dar cum ar putea crede cineva că o asemenea *teorie* literară ar putea evolua într-o forţă revoluţionară comparabilă cu modul în care o credinţă religioasă a fost capabilă să condiţioneze mântuirea şi damnarea de realizarea unui mod de viaţă particular (în acest caz raţionalizat metodic)? Cum arată, în comparaţie cu ea, o raţionalizare a conduitei orientată cu adevărat spre religie se poate vedea, în afara puritanilor de toate confesiunile, la jainişti, evrei, anumite secte ascetice din Evul Mediu, la Fraţii din Boemia (o ramură a mişcării husite), la secta Skoptsi şi stundiştii din Rusia, şi numeroasele ordine monahale, oricât de mult s-ar deosebi acestea între ele. Elementul esenţial al diferenţei este (ca să anticipăm) faptul că o etică bazată pe religie impune anumite sancţiuni psihologice (fără a avea un caracter economic) asupra menţinerii atitudinii prescrise de ea, sancţiuni care, atât timp cât credinţa religioasă rămâne vie, sunt extrem de eficace, şi pe care o înţelepciune pur mundană ca aceea a lui Alberti nu le are la dispoziţie. Numai în măsura în care aceste sancţiuni funcţionează şi, mai presus de toate, în măsura în care acţionează într-o anumită direcţie, adesea foarte diferită de doctrina teologilor, o asemenea etică poate dobândi o influenţă independentă asupra conduitei în viaţă şi, astfel, asupra ordinii economice. Ca să vorbim deschis, aceasta

este cheia întregului eseu, care nu credeam că va fi trecută cu vederea.

Mai târziu voi ajunge să vorbesc despre moraliştii teologi de la sfârşitul Evului Mediu, care aveau o atitudine destul de prietenoasă faţă de capital (mai ales Antonio din Florenţa şi Bernardino da Siena) şi pe care Sombart i-a interpretat iarăşi greşit. El nu a luat din gândirea monastică decât conceptul de *industria*, indiferent prin ce conexiuni intermediare. Alberti, Pandolfini şi cei de felul lor sunt reprezentativi pentru o atitudine care, în pofida acestei obedienţe exterioare, era, în interior, emancipată cu adevărat de tradiţia Bisericii. Cu toate că semăna cu etica creştină a vremii, exista un caracter antic păgân deosebit de important, a cărui semnificaţie pentru dezvoltarea gândirii economice moderne (şi a politicilor economice moderne) Brentano crede că am ignorat-o. E adevărat că aici nu mă ocup de influenţa sa. Nici nu şi-ar găsi locul într-un studiu despre etica protestantă şi spiritul capitalismului. Dar, aşa cum se va vedea într-un context diferit, departe de a-i nega importanţa, am fost şi sunt de părerea că sfera şi direcţia sa de influenţă au fost complet diferite de cele ale eticii protestante (a cărei

Note la paginile 49 – 52

ascendenţă spirituală, fapt de mare însemnătate practică, se regăseşte la sectele şi etica lui Wyclif şi Hus). Nu modul de viaţă al burgheziei în ascensiune a fost influenţat de această atitudine, ci politica oamenilor de stat şi a principilor; iar, pentru scopurile analizei, ar trebui ca aceste două linii de dezvoltare parţial, dar în niciun caz întotdeauna convergente să fie privite drept perfect distincte. În privinţa lui Franklin, sfaturile sale către oamenii de afaceri, predate în prezent în şcolile din America, aparjin. de fapt unei categorii de scrieri ce au

influenţat viaţa practică într-o măsură mult mai mare decât cartea masivă a lui Alberti, care nu a devenit prea cunoscută în afara cercurilor academice. Dar l-am categorisit în mod expres ca pe un om ce nu se afla sub influenţa directă a viziunii puritane asupra vieţii, care pălise considerabil între timp, ca şi întregul iluminism englez, ale cărui relaţii cu puritanismul au fost scoase în evidenţă adesea.

11. Din păcate, Brentano (op. cit.) a pus în aceeaşi oală toate tipurile de luptă pentru câştig, fie ele paşnice sau războinice, şi apoi a stabilit drept criteriu specific al căutării capitaliste a profitului (puse în opoziţie cu aceea feudală, de pildă) urmărirea acumulării de *bani* (în loc de pământ). Nu numai că a refuzat să facă vreo diferenţiere suplimentară, care ar putea duce la o concepţie clară, dar a formulat împotriva conceptului de spirit al capitalismului (modern) pe care l-am construit pentru scopurile analizei noastre obiecţia de neînţeles (pentru mine) că include deja în ipotezele sale ceea ce urmează a fi demonstrat.

12. A se compara, în fiecare privinţă, cu observaţiile excelente ale lui Sombart, *Die Deutsche Volkswirtschaft im 19 ten Jahrhundert*, p. 123. În general, deşi studiile următoare se referă, în cele mai importante puncte, la lucrări mult mai vechi, nu e nevoie să subliniez cât de mult datorează ele existenţei operelor importante ale lui Sombart, cu formulările lor precise, aceasta chiar şi atunci – sau poate în special atunci – când iau o cale diferită. Chiar şi aceia care continuă să se simtă într-un dezacord total cu vederile lui Sombart şi care resping multe dintre tezele lui au datoria de a proceda astfel numai după un studiu exhaustiv al operei sale.

13. Desigur, nu putem aborda aici chestiunea acestor limite, nici nu putem evalua teoria familiară a relaţiei dintre salariile mari şi productivitatea mare a muncii care

a fost sugerată prima dată de către Brassey, formulată şi susţinută teoretic de Brentano şi, atât istoric, cât şi teoretic, de către Schulze-Găvernitz. Discuţia a fost redeschisă de studiile pătrunzătoare ale lui Hasbach (*Schmollers Jahrbuch*, 1903, pp. 385 – 391, 417 şi urm.) şi încă nu s-a încheiat. Aici este suficient să fim de acord cu faptul care nu e pus la îndoială – şi nu poate fi – de nimeni, că salariile mici şi profiturile mari, salariile mici şi oportunităţile favorabile pentru dezvoltarea industrială nu sunt pur şi simplu identice, iar educarea pentru cultura capitalistă şi, odată cu ea, posibilitatea capitalismului ca sistem economic nu se produc

 pur doar prin operaţiuni financiare mecanice. Toate exemplele sunt i ilustrative.

14. De aceea, adesea constituirea industriilor capitaliste nu a fost posibilă în lipsa unor mişcări migratoare dinspre zone cu o cultură mai veche. Oricât de corecte ar fi remarcile lui Sombart” despre diferenţa dintre priceperea personală şi secretele profesionale ale meşteşugarului, pe de o parte, şi tehnica modernă ştiinţifică, obiectivă, de cealaltă parte, în perioada naşterii capitalismului diferenţa aceasta nu prea exista. De fapt, calităţile etice, ca să spunem aşa, ale muncitorului capitalist (şi, într-o anumită măsură, cele ale întreprinzătorului) erau adesea mai preţioase, fiind mai rare, decât priceperea meşteşugarului, cristalizată în tradiţii vechi de sute de ani. Nici chiar industria din prezent nu este complet independentă, în ceea ce priveşte alegerea locaţiei, de asemenea calităţi ale populaţiei, dobândite prin educaţie şi tradiţii legate de munca intensivă. În zilele noastre e un fapt obişnuit ca prejudecăţile ştiinţifice să atribuie o asemenea

dependenţă, atunci când e observată, mai degrabă calităţilor rasiale congenitale decât tradiţiei şi educaţiei, dar în opinia mea aceasta este o atitudine cel puţin îndoielnică.

15. Vezi articolul meu „Zur Psychophysik der gewerblichen Arbeit”, *Archiu fur Soziaiwissenschaft und Sozialpolitik*, XXVIII.

16. Observaţiile anterioare ar putea fi înţelese greşit. Tendinţa unui tip bine cunoscut de om de afaceri de a folosi credinţa că „religia trebuie să fie păstrată pentru popor” în scopul său personal şi dorinţa destul de obişnuită a multora, mai ales a clerului luteran, ca, dintr-o simpatie generală faţă de autoritate, să se ofere să joace rolul unei poliţii în sutană atunci când catalogau greva drept un păcat şi condamnau sindicatele ca promotoare ale cupidităţii, toate acestea sunt aspecte cu care problema pe care o cercetăm nu are nimic de-a face. Factorii discutaţi în text nu privesc fapte ocazionale, ci unele foarte comune, care, după cum vom vedea, reapar mereu într-o manieră tipică.

17. *Der moderne Kapitalismus*, prima ediţie, 1, p. 62.18. /b/d., p. 195.

19. Fireşte, capitalismul întreprinderii raţionale moderne specific Occidentului, nu tipul de capitalism răspândit în lume timp de trei mii de ani, din China, India, Babilon, Grecia, Roma, Florenţa până în prezent, înfăptuit de cămătari, contractanţi militari, cei care făceau comerţ cu funcţii publice, colectori de impozite, mari negustori şi magnaţi financiari. Vezi *Introducerea*.

20. Astfel, ipoteza nu e în niciun caz justificată a *priori*, tot ce vreau să exprim aici este că pe de o parte tehnica întreprinderii capitaliste, şi pe de altă parte spiritul muncii profesioniste care conferă capitalismului energia

sa de expansiune, trebuie să-şi fi avut rădăcinile în aceleaşi clase sociale, la fel ca şi relaţiile sociale ale credinţelor religioase. Calvinismul a fost, din punct de vedere istoric, unul dintre agenţii educării în spiritul capitalismului. Dar în Ţările de Jos, din motive care vor fi discutate mai târziu, reprezentanţii marilor interese financiare nu erau în majoritate adepţi ai calvinismului strict, ci arminişti. Mica burghezie şi cea mijlocie, aflate în ascensiune, din rândul cărora se recrutau în principal întreprinzătorii, erau în cea mai mare parte reprezentante tipice atât ale eticii capitaliste, cât şi ale religiei calviniste. Faptul acesta se potriveşte foarte bine cu teza noastră: în toate timpurile au existat mari bancheri şi comercianţi, dar o organizare capitalistă a muncii industriale nu a fost cunoscută niciodată înainte de tranziţia dinspre Evul Mediu spre epoca modernă.

21. Asupra acestui subiect vezi dizertaţia de calitate a lui J. Măliniak (Zürich, 1913).

22. Imaginea care urmează a fost construită ca un tip ideal din condiţiile găsite în diferite ramuri industriale şi în diferite locuri. Fiind folosită cu scop ilustrativ, nu are, desigur, nicio importanţă că în niciunul dintre exemplele la care ne referim procesul nu a avut loc exact în maniera descrisă.

23. Din acest motiv, între altele, nu e întâmplător faptul că această primă perioadă de raţionalism (economic) incipient din industria germană a fost însoţită de alte fenomene, de pildă degradarea catastrofală a gustului, vizibilă în stilul obiectelor de folosinţă cotidiană.

24. Aceasta nu înseamnă că modificările din aprovizionarea cu metale preţioase nu au importanţă economică.

25. Se referă doar la tipul de întreprinzător (*business man*) care constituie obiectul studiului nostru, nu la vreun tip mediu empiric. În privinţa conceptului de tip ideal, vezi articolul meu din *Archivfur Soziaiwissenschaft und Sozialpolitik*, XIX, nr. 1.

26. Acesta este poate locul cel mai potrivit pentru a face câteva remarci privind eseul lui F. Keller, la care ne-am referit deja (volumul 12 din publicaţiile societăţii Gorres) şi observaţiile lui Sombart (*Der Bourgeois*) ce i-au urmat, în măsura în care sunt relevante pentru contextul actual. Faptul că un autor critică un studiu în care interzicerea canonică a dobânzii nu este nici măcar menţionată (cu excepţia unei remarci incidentale care nu are nicio legătură cu argumentaţia generală), pe baza ipotezei că această interzicere a dobânzii, care are corespondent în aproape toate eticile religioase ale lumii, este criteriul decisiv de diferenţiere între etica protestantă şi cea catolică, este aproape de neconceput. O persoană ar trebui să critice numai lucrurile pe care Le-a citit, sau argumentele pe care, dacă le-a citit, nu le-a şi uitat deja. Campania împotriva *usuraria prauitas* se regăseşte

atât în istoria Bisericii hughenote, cât şi în cea a Bisericii olandeze din secolul al XVI-lea; lombarzii, adică bancherii, erau adesea, numai în virtutea acestui fapt, excluşi de la împărtăşanie (vezi cap. 1, nota 17). Atitudinea mai liberală a lui Calvin (care, totuşi, nu a împiedicat includerea reglementării împotriva camerei în primul proiect al ordonanţelor) nu a obţinut o victorie clară până la Salmasius. De *aceea*, diferenţa nu consta în acest element, ba chiar dimpotrivă. În comparaţie cu lucrările lui Funck şi ale altor învăţaţi catolici (pe care, după părerea mea, nu i-a luat în considerare aşa cum merită), precum şi cu

cercetările lui Endemann, care, oricât de perimate ar fi în unele aspecte în zilele noastre, sunt încă fundamentale, protestanţii lasă o impresie dureroasă de superficialitate. Fără îndoială, Keller s-a abţinut de la asemenea excese precum remarcile lui Sombart (*Der Bourgeois*, p. 321), potrivit cărora se observa cum „gentilomii pioşi” (Bernardino da Siena şi Antonio din Florenţa) „doreau să trezească spiritul întreprinzător prin orice mijloace cu putinţă”, adică, la fel ca aproape oricine altcineva preocupat de interzicerea dobânzii, o interpretau în aşa fel încât să scutească de sancţiuni ceea ce am numi investirea productivă a capitalului. Faptul că Sombart, pe de o parte, îi clasifică pe romani între popoarele eroice, şi pe de alta, contradicţie imposibilă pentru opera sa luată în ansamblu, consideră că raţionalismul economic a fost dezvoltat pe deplin încă de la Cato (p. 267), poate fi menţionat ca un simptom că aceasta este o carte tezistă, în cel mai rău înţeles al cuvântului.

De asemenea, el a exprimat cu totul greşit semnificaţia interzicerii dobânzii. Faptul acesta nu poate fi analizat aici în detaliu. La un moment dat a fost adesea exagerată, apoi subestimată, şi acum, într-o epocă în care apar milionari catolici, ca şi protestanţi, i-a fost inversat sensul în scopuri apologetice. După cum bine se ştie, interdicţia nu a fost abolită, în pofida autorităţii biblice, decât în secolul trecut prin ordinul Congregaţiei Sfântului Oficiu, şi atunci doar *temporum ratione habita* şi indirect, interzicându-li-se confesorilor să discute chestiuni legate de *usuraria pravitas*, chiar dacă, în cazul reinstaurării sale, nu se renunţa la nicio pretenţie la obedienţă. Cine a studiat serios istoria extrem de complicată a doctrinei nu poate pretinde, date fiind nesfârşitele controverse cu privire ta, de pildă, justificarea cumpărării de obligaţiuni sau decontarea (şi, mai presus de toate, ţinând seama de

ordinul Congregaţiei Sfântului Oficiu menţionat mai sus, referitor la un împrumut municipal), că interzicerea dobânzii a fost menită să se aplice doar împrumuturilor urgente, nici că a reprezentat un ajutor pentru întreprinderea capitalistă (p. 25). Adevărul este că Biserica a ajuns să-şi schimbe poziţia în privinţa interzicerii dobânzii destul de târziu. Atunci când s-a întâmplat acest lucru, formele pe care le-au luat investiţiile de afaceri nu erau împrumuturi la o rată fixă a dobânzii, ci *foehnus nauticum*, *comanda*, *societas maris* şi *dare ad proficuum de mari* (un împrumut în care cotele de câştig şi pierdere erau ajustate în funcţie de gradul de risc), şi, dat fiind

Note la pagina 61

efectul câştigurilor generate de împrumuturi asupra întreprinderii productive, erau în mod necesar de tipul acesta. Ele nu trebuiau să cadă sub incidenţa interdicţiei (sau poate numai în viziunea unor susţinători rigizi ai canonului), dar, atunci când investiţia la o rată definită a dobânzii şi scontarea au devenit posibile şi obişnuite, primul tip de împrumuturi a avut mult de suferit din cauza interdicţiei, ceea ce a determinat diverse măsuri drastice ale ghildelor de negustori (liste negre). Dar tratamentul aplicat camerei de către canonici era, în general, pur legal şi formal, şi, cu siguranţă, nu avea tendinţa de a proteja capitalul pe care i-o atribuie Keller. În sfârşit, în măsura în care poate fi identificată vreo atitudine faţă de capitalism, factorii decisivi au fost: pe de o parte, o ostilitate tradiţională, în cea mai mare parte difuză, faţă de puterea crescândă a capitalului, care era impersonal, şi deci greu de supus controlului etic (după cum reiese din declaraţiile lui Luther cu privire la Fugger şi” afacerile bancare); pe de altă parte, necesitatea acomodării la nevoile practice. Dar nu putem discuta faptul acesta deoarece, aşa cum s-a spus,

interzicerea camerei şi soarta acestei prohibiţii pot avea pentru noi, cel mult, o semnificaţie simptomatică, şi numai într-un grad limitat. Etica economică a scotiştilor, şi mai ales a unor teologi din rândul călugărilor cerşetori din secolul al XIV-lea, mai presus de toţi Bernardino da Siena şi Antonio din Florenţa, deci călugări cu un tip specific raţional de ascetism, merită, fără îndoială, un tratament separat şi nu poate fi expediată în câteva cuvinte în discuţia noastră. Altfel, ar trebui ca aici, în replică faţă de critici, să anticipez ceea ce voi spune în analiza eticii economice a catolicismului şi a legăturilor sale pozitive cu capitalismul. Aceşti autori încearcă, şi prin aceasta îi prefigurează pe unii dintre iezuiţi, să prezinte profitul negustorului ca pe o recompensă pentru *industria* sa, şi astfel să-l justifice din punct de vedere etic. (Desigur, nici măcar Keller nu poate pretinde mai mult). Desigur, conceptul de *industria* şi aprobarea sa provin, în esenţă, de la ascetismul monastic, probabil şi de la ideea de *masserizia*, pe care Alberti, aşa cum spune el însuşi prin gura lui Gianozzo, o ia din surse clericale. Vom detalia mai târziu sensul în care etica monastică este o înaintaşă a confesiunilor protestante bazate pe ascetismul mundan. În Grecia, în rândul cinicilor, aşa cum arată inscripţiile elenistice funerare târzii, şi, cu rădăcini complet diferite, în Egipt, existau sugestii ale unor idei similare. Dar ceea ce este pentru noi aspectul cel mai important lipseşte cu totul atât aici, cât şi în cazul lui Alberti. După cum vom vedea mai târziu, concepţia protestantă caracteristică despre dovada mântuirii cuiva, *certitudo salutis* într-o vocaţie, a oferit sancţiunile psihologice pe care credinţa religioasă le punea în spatele conceptului de *industria*. Dar pe acestea catolicismul nu le putea furniza, deoarece mijloacele sale de a obţine mântuirea erau diferite. De fapt, autorii aceştia sunt preocupaţi de o doctrină etică, nu

de motivaţiile acţiunii practice, dependente de dorinţa mântuirii. Mai mult, aşa cum e foarte uşor de văzut, pe ei îi preocupă concesiile făcute necesităţii practice, nu deducţiile din

 postulatele religioase fundamentale, asemenea ascetismului lumesc, (întâmplător, Antonio şi Bernardino au fost analizaţi cu mult timp în urmă mult mai bine decât o face Keller). Şi chiar şi aceste concesii au rămas obiect al controversei până în prezent. Totuşi, semnificaţia simptomatică a acestor concepţii etice monastice nu este în niciun caz redusă. Dar rădăcinile reale ale eticii religioase care au deschis calea concepţiei moderne de vocaţie se află în secte şi mişcările heterodoxe, în primul rând la Wyclif; cu toate că Brodnitz (*Englische Wirtschaftsgeschichte*), care crede că influenţa sa a fost atât de mare încât puritanismului nu i-a mai rămas nimic de făcut, îi supraestimează în mare măsură importanţa. Nu putem intra în acest subiect aici, deoarece nu avem spaţiu decât pentru a discuta, acolo unde este cazul, dacă şi în ce măsură etica creştină a Evului Mediu a pregătit apariţia spiritului capitalismului.

27. Cuvintele *miden apelpicontes* (Luca 6, 35) şi traducerea Vulgatei, *nihil înde speranţes*, sunt considerate (potrivit lui A. Merx) o pervertire a expresiei *midena apelpicontes* (sau *meminem desperantes*), astfel că ar porunci acordarea de împrumuturi tuturor fraţilor, inclusiv celor săraci, fără a menţiona în niciun fel dobânda. Pasajul *De-o plăcere vix potest* este considerat acum de origine ariană (fapt care, dacă este adevărat, nu schimbă cu nimic teza noastră).

28. Modul în care s-a ajuns la un compromis în legătură cu interzicerea camerei este expus, de pildă, în

Cartea 1, capitolul 65, din statutul *Arte di Calimala* (în prezent am doar ediţia italiană, în Emiliani-Guidici, *Stor. Dei Com. Ital.*, III, p. 246), „Procurino i consoli con quelli frate, che parră loro, che perdono şi faccia e come fare şi possa îi meglio per l'amore di ciascuno, del dono, merito o guiderdono, owero interesse per l'anno presente e secondo che altra volta fatto fue". Aşadar, este o cale pentru ca ghilda să asigure scutirea membrilor săi, pe baza poziţiilor lor oficiale, fără a sfida autoritatea. Sugestiile care urmează imediat, ca şi cele imediat precedente ideii de a considera drept daruri toate dobânzile şi profiturile, sunt extrem de caracteristice atitudinii amorale faţă de profiturile obţinute din capital. Listei negre din prezent, care la bursă cuprinde agenţii ce reţin diferenţa dintre preţul maxim şi cel real de vânzare, îi corespundea adesea protestul împotriva celor care pledau în faţa curţii ecleziastice prevalându-se de *exceptio usuriae pravitatis*.

3. CONCEPŢIA LUI LUTHER DESPRE VOCAŢIE

1. Dintre limbile străvechi, numai ebraica posedă un concept similar, mai cu seamă în termenul *melaha*. Este folosit pentru funcţiile sacerdotale (Exod. 23, 21; Neem. 11, 2; 1 Cron. 9, 13; 23, 4; 26, 30), pentru activităţi în serviciul regelui (în special 1 Sam. 8, 16; 1 Cron. 4, 23; 29, 26).

Note la paginile 62 – 66

167

pentru slujba unui funcţionar regal (Estera 3, 9; 9, 3). a unui supraveghetor al muncii (2 Reg. 12.12), a unui sclav (Gen. 39, 11), pentru munca la câmp (1 Cron. 27, 26), a meşteşugarilor (Exod. 31, 5; 35, 21; 1 Reg. 7, 14), pentru negustori (Ps. 107, 23) şi pentru activităţile practice de orice fel în pasajul din Sirah 11, 20 ce va fi discutat mai târziu. Cuvântul este derivat din rădăcina *laoh*, a trimite, semnificând astfel iniţial o însărcinare. Faptul că şi-a avut

originea în ideile curente în regatul birocratic al servilor din timpul lui Solomon (*Fronstaat*), clădit după model egiptean, pare evident din referinţele de mai sus. Ca înţeles, totuşi, aşa cum am aflat de la A. Merx, conceptul acesta fundamental s-a pierdut încă din Antichitate. Cuvântul a ajuns să fie folosit pentru orice tip de muncă, şi în fapt a devenit la fel de tern ca şi germanul *Beruf*, cu care împărtăşea soarta de a fi utilizat în principal pentru activităţile mentale, şi nu manuale. Expresia *hok*, însărcinare, misiune, lecţie, care apare şi în Sirah 11, 20 şi este tradusă în Septiiaginta prin *diatheke*, este derivată tot din terminologia regimului birocratic sclavagist al epocii, aşa cum e şi *devariom* (Exod. 5, 13, cf. Exod. 5, 14), unde Septiiaginta foloseşte, de asemenea, *diatheke* cu sensul de sarcină. În Sirah 43, 10 este redată, în Septiiaginta, prin ferima, în Sirah 11, 20 e folosită evident pentru a exprima îndeplinirea poruncilor lui Dumnezeu, fiind astfel legată de chemarea noastră. Cu privire la acest pasaj din Sirah ne putem referi aici la bine cunoscuta carte a lui Smend despre Iisus, fiul lui Sirah, iar pentru cuvintele *diatheke*, *ergon*, *ponos*, la al său *Index zur Weisheit des Jesus Sirach* (Berlin, 1907). După cum bine se ştie, textul ebraic al Cărţii lui Iisus, fiul lui Sirah s-a pierdut, dar a fost redescoperit de Schechter şi suplimentat parţial cu citate din Talmud. Luther nu-l deţinea, astfel că aceste două concepte ebraice n-au putut avea vreo influenţă asupra limbajului său (vezi mai jos, despre Pildele lui Solomon 23, 29).

În limba greacă nu există niciun termen cu o conotaţie etică echivalentă celei a cuvintelor din germană sau engleză. Acolo unde Luther, pe deplin în spiritul uzanţelor moderne (vezi mai jos), traduce în Sirah 11, 20 şi 21 *bleibe în deinem Beruf*, Septiiaginta foloseşte într-un loc *ergon*, pe când în celălalt, pasaj care pare, totuşi, în

întregime denaturat, *ponos* (originalul ebraic vorbeşte despre strălucirea ajutorului divin!). Altfel, în Antichitate, la *prosekonta* este folosit în sensul general de îndatoriri. În lucrările stoicilor, *kamatos* are, uneori, conotaţii similare, deşi sursa lui lingvistică nu este identificată (lucru asupra căruia mi-a atras atenţia A. Dietrich). Toate celelalte expresii (precum *taxis* etc.) sunt lipsite de implicaţii etice, în latină, ceea ce traducem prin profesie, activitatea susţinută a unei persoane în regim de diviziune a muncii, care constituie aşadar (în mod firesc) sursa ei de venit şi, pe termen lung, baza economică a existenţei sale, este exprimat. În afară de ternul *opus*, prin termeni cu un conţinut etic cel puţin la fel de puternic precum acela din germană, fie prin *officium* (de la

opizicium, care iniţial nu avea tentă etică, dar ulterior, mai ales la Seneca *de benef*, IV, p. 18, a ajuns să însemne *Beruf*), fie prin *munus*, derivat din obligaţiile vechii comunităţi civice, fie, în sfârşit, prin *professio*. Acest ultim cuvânt era folosit, în mod caracteristic, şi pentru obligaţiile publice, fiind probabil derivat de la vechile declaraţii fiscale ale cetăţenilor. Dar ulterior a ajuns să fie aplicat în sensul modern aparte al profesiunilor liberale (ca în *professio bene dicendi*), şi în acest înţeles mai restrâns a avut o semnificaţie identică cu aceea a germanului *Beruf*, chiar şi în sensul mai spiritual al cuvântului, ca atunci când Cicero spune despre cineva că, non intelligit quid profiteatur”, în sensul că”. nu-şi cunoaşte adevărata profesiune”. Singura deosebire este că, desigur, termenul e în mod clar laic, fără vreo conotaţie religioasă. Faptul acesta este cu atât mai valabil pentru *ars*, care în epoca imperială era folosit pentru meşteşuguri. *Vulgata* traduce pasajele de mai sus din Iisus, fiul lui Sirah, într-un loc prin *opus*, în celălalt

(versetul 21) prin *locus*, *care* în cazul acesta înseamnă ceva de felul poziţiei sociale. Adaosul *mandatorum tuorum* provine de la asceticul Ieronim, după cum pe bună dreptate remarcă Brentano, totuşi fără a atrage atenţia, aici sau altundeva, asupra faptului că acesta era caracteristic exact folosirii ascetice a termenului înainte de Reformă, iniţial într-un sens extrarnundan, apoi într-unul lumesc. Mai mult, nu se ştie cu precizie după care text s-a făcut traducerea lui Ieronim. Nu pare să fie imposibilă o influenţă din partea vechiului sens liturgic al cuvântului *melaha*.

În limbile romanice, numai spaniolul *voccacion*, în sensul unei chemări interioare spre ceva, din analogia cu o funcţie clericală, are o conotaţie care să corespundă parţial cu aceea a cuvântului german, dar nu e folosit niciodată în sensul exterior de profesie. În traducerile romanice ale Bibliei, spaniolul *voccacion*, termenii italieni *vocazione* şi *chiamamento*, al căror sens corespunde altfel parţial cu acela luteran şi calvinist pe care-l vom discuta îndată, sunt folosite numai pentru a traduce /e/esis-ul din Noul Testament, chemarea Evangheliei la mântuirea veşnică, desemnată în *Vulgata* prin *vocatio*. În mod ciudat, Brentano, op. cit., susţine că faptul acesta, pe care eu însumi l-am adus în sprijinul punctului meu de vedere, dovedeşte existenţa conceptului de *Beruf în* sensul căpătat mai târziu, de profesie, înainte de Reformă. Dar lucrurile nu stau deloc aşa. *Klesis* trebuia să fie tradus prin *vocatio*. Dar unde şi când, în Evul Mediu, a fost folosit în sensul nostru? Traducerea aceasta şi, în pofida ei, lipsa oricărei aplicări a cuvântului la profesiunile mundane sunt elementele decisive. *Chiamamento* e utilizat în această manieră laolaltă cu *vocazione* în traducerea italiană a Bibliei din secolul al XV-lea, tipărită în *Collezione di opere inedite e rare* (Bologna, 1887), în timp ce traducerile

moderne în italiană folosesc numai ultimul termen. Pe de altă parte, cuvintele utilizate în limbile romanice pentru vocaţia în sensul mundan, exterior de activitate lucrativă regulată nu au, după cum reiese din toate dicţionarele şi din expunerea prietenului

Note la pagina 66

169

meu, profesorul Baist din Freiburg. nicio conotaţie religioasă. Aceasta indiferent dacă sunt derivate din *ministerium* sau *officium*, care iniţial aveau o coloratură religioasă, ori din *ars*, *professio* şi *implicare* (*impiego*), cărora nuanţa religioasă le-a lipsit cu totul dintru început. Pasajele din Iisus, fiul lui Sirah menţionate mai sus, unde Luther folosea *Beruf*, sunt traduse: în franceză, 5, 20, *office*; 5, 21, *labeur* (traducerea calvinistă); în spaniolă, 5, 20, *obra*; 5, 21, *fugar* (pe urmele *Vulgatei*); în traducerile recente, *posto* (versiunea protestantă). Întrucât erau minoritari, protestanţii din ţările latine nu au exercitat, şi poate nici nu au încercat să o facă, o asemenea influenţă creatoare asupra limbilor lor cum a reuşit Luther în privinţa limbii germane oficiale mai puţin raţionalizate (în sens academic).

2. Pe de altă parte, *Confesiunea de la Augsburg* conţine ideea numai implicit, şi doar parţial dezvoltată. Articolul XVI (ediţia Kolde, p. 43) predică: „În timpul acesta ea [Evanghelia] nu destramă rânduielile cetăţii ori pe acelea ale gospodăriei, ci ne îndeamnă cu străşnicie să le socotim poruncite de Dumnezeu şi în ele, fiecare după chemarea sa (*ein jeder nach seinem Beruf*), să arătăm milostenie”.

Concluzia trasă de aici, că fiecare trebuie să se supună autorităţii, demonstrează că în acest caz *Beruf* este considerată, cel puţin la primul nivel, ca o ordine obiectivă în sensul pasajului din 1 Cor. 7, 20. Iar Articolul XXVII

(Kolde, p. 83) vorbeşte despre *Beruf* (în latineşte, *vocatione sua*) numai în legătură cu stările orânduite de Dumnezeu: clerul, magistraţii, principii, seniorii etc. Dar chiar şi lucrul acesta este valabil doar pentru versiunea germană a *Konkordienbuch*, în timp ce în ediţia princeps în germană propoziţia este eliminată.

Termenul este folosit într-un sens care să includă măcar înţelesul actual numai în Articolul XXVI (Kolde, p. 81): „că şi-a pedepsit aspru trupul nu ca să merite prin aceasta iertarea păcatelor, ci pentru a-şi ţine trupul alert, în stare de a înfăptui lucrări ale spiritului, şi pentru a-şi îndeplini chemarea”. (în latină, *juxta vocationem suam*).

3. Potrivit dicţionarelor, şi aşa cum cu amabilitate mi-au confirmat colegii mei, profesorii Braune şi Hoops, cuvântul *Beruf* (în olandeză *beroep*, în engleză *calling*, în daneză *kald*, în suedeză *kallelse*) nu apărea în niciuna dintre limbile care îl conţin în prezent în sensul mundan (laic) înainte de traducerea Bibliei de către Luther. Cuvintele din germana vorbită în Evul Mediu în sud şi în nord, ca şi cele din olandeza medievală, care sună asemănător, înseamnă cu toatele acelaşi lucru ca *Ruf* din germana modernă; incluzând, la sfârşitul epocii medievale, chemarea (*Vokation*) unui candidat la o funcţie clericală de către cei ce aveau puterea de a-l numi. Este un caz special, menţionat adesea şi în dicţionarele limbilor scandinave. Termenul este folosit uneori şi de Luther cu acelaşi sens. Cu toate acestea, chiar dacă această utilizare aparte a cuvântului poate să fi contribuit la modificarea

influenţate fundamental de traducerile protestante ale Bibliei conţin cuvântul, toate cele ce nu au suferit această influenţă (precum limbile romanice) nu-l posedă, sau cel puţin nu în înţelesul său modern.

Luther exprimă două concepte total diferite prin Bem/. În primul rând, paulinul *klesis*, în sensul chemării la mântuirea veşnică prin Dumnezeu. Astfel: 1 Cor. 1, 26; Efes. 1, 18; 4, 1; 4, 4; Ţes. 1, 11; Evr. 3, 1; 2 Petru 1, 10. Toate aceste cazuri se referă la ideea pur religioasă a chemării prin intermediul Evangheliei propovăduite de către apostol; cuvântul klesis nu are nimic de-a face cu vocaţiile lumeşti în sens modern. Bibliile germane de dinaintea lui Luther folosesc în această situaţie *Ruffunge* (aşa se întâmplă cu toate cele din Biblioteca de la Heidelberg), şi uneori în loc de „von Gott geruffet” spun „von Gott gefordert”. În al doilea rând, totuşi, aşa cum am văzut, el traduce cuvintele din Iisus, fiul lui Sirah discutate în nota anterioară (în Septiiaginta, *en to ergo sou palaiotheti* şi *kai emmene te pono sou*) cu „beharre în deinem Beruf” şi „bleibe în deinem Beruf”, în loc de „bleibe în deinem Arbeit”. Traducerile catolice ulterioare (autorizate), de pildă aceea a lui Fleischiitz, Fulda, 1781, n-au făcut decât să meargă pe urmele lui, ca şi în pasajele din Noul Testament. Traducerea lui Luther a pasajului din Iisus, fiul lui Sirah este, atât cât ştiu, primul caz în care cuvântul german *Beruf* apare în sensul actual, pur laic. Îndemnul anterior din versetul 20, *stheti en diatheke sou*, îl traduce „bleibe în Gottes Wort”, deşi Sirah 14, 1 şi 43, 10 arată că, echivalent cu ebraicul ho/e, pe care-l folosea Iisus, fiul lui Sirah (potrivit citatelor din Talmud), *diatheke* însemna, într-adevăr, ceva similar cu vocaţia în sensul actual; adică soarta sau sarcina încredinţată cuiva. Ia sensul ulterior şi actual, *Beruf* nu exista în limba germană, nici, din câte am putut afla, în lucrările unor traducători ai

Bibliei sau predicatori de dinainte. Bibliile germane anterioare lui Luther redau termenul din Sirah prin *Werk*. Berthold din Regensburg, în locurile din predicile sale în care un modern ar spune *Beruf*, utilizează termenul *Arbeit*. Aşadar, uzul lingvistic era acelaşi ca în Antichitate. Primul pasaj de care am ştiinţă, în care nu *Beruf*, ci *Ruf* (ca traducere pentru *klesis*) să fie aplicat la munca pur lumească, este din frumoasa predică a lui Tauler despre Efeseni 4 (*Opere*, ediţia de la Basel, f. 117, V), despre ţăranii care se duc să cureţe bălegarul: adesea merg mai bine „întrucât îi urmează cu simplitate chemarea (*Ruf*), nu ca unele feţe bisericeşti care-şi neglijează chemarea”. Cu acest sens, termenul nu şi-a croit drum în vorbirea cotidiană. Deşi la început Luther oscilează între *Ruf* şi *Beruf* (vezi *Werke*, ediţia Erlangen. p. 51). faptul că a fost influenţat direct de Tauler nu e în niciun caz sigur, deşi *Freiheit* eines *Christenmenschen* seamănă în multe privinţe cu această predică a lui Tauler. Dar în sensul pur lumesc al lui Tauler, Luther nu a folosit cuvântul *Ruf*. (Aceasta în pofida afirmaţiilor lui Deniile, *Luther*. p. 163).

Note la pagina 66

171

Este evident că sfatul lui Iisus, fiul lui Sirah din versiunea Septiiagintei nu conţine, în afară de îndemnul general la credinţa în Dumnezeu, nicio sugestie privind valorizarea specific religioasă a muncii laice într-o profesie. Termenul *ponos*, osteneală, din cel de-al doilea pasaj, din păcate deteriorat, ar însemna mai curând contrariul. Ceea ce spune Iisus, fiul lui Sirah corespunde pur şi simplu îndemnului psalmistului (Ps. 37, 3), „locuieşte în ţară. şi umblă în credincioşie”, după cum reiese limpede şi din avertismentul de a nu ne lăsa orbiţi de faptele celor fără credinţă, întrucât lui Dumnezeu îi este uşor să-l îmbogăţească pe un sărac. Numai îndemnul de

deschidere, de a rămâne în *hok* (versetul 20) se aseamănă întrucâtva cu Je/esis-ul Evangheliei, dar aici Luther nu a folosit termenul *Beruf* pentru grecescul *diatheke*. Legătura dintre cele două moduri aparent distincte în care Luther utilizează cuvântul *Beru*i se găseşte în prima epistolă către corinteni şi traducerea acesteia, în ediţiile moderne uzuale, întregul context în care se află pasajul este următorul, 1 Cor. 7: „ (17) încolo, fiecare să rămână în starea în care l-a aşezat Domnul, şi în care l-a chemat Dumnezeu. Aceasta este rânduiala pe care am aşezat-o în toate Bisericile. (18) Dacă cineva a fost chemat pe când era tăiat împrejur, să rămână tăiat împrejur. Dacă cineva a fost chemat pe când era netăiat împrejur, să nu se taie împrejur. (19) Tăierea împrejur nu este nimic, şi netăierea împrejur nu este nimic, ci păzirea poruncilor lui Dumnezeu. (20) Fiecare să rămână în chemarea pe care o avea când a fost chemat, (en *the klesei he eklethe*, un ebraism neîndoielnic, după cum îmi spune profesorul Merx.) (21) Ai fost chemat când erai rob? Să nu te nelinişteşti de lucrul acesta; dar dacă poţi să ajungi slobod, foloseşte-te. (22) Căci robul chemat în Domnul este un slobozit al Domnului. Tot aşa, cel slobod, care a fost chemat, este un rob al lui Christos. (23) Voi aţi fost cumpăraţi cu un preţ. Nu vă faceţi dar robi oamenilor. (24) Fiecare, fraţilor, să rămână cu Dumnezeu în starea în care era când a fost chemat”. În versetul 29 se remarcă faptul că vremea s-a scurtat, urmând bine cunoscutele porunci motivate de aşteptările escatologice: cei ce au neveste să fie ca şi cum n-ar avea, cei ce cumpără ca şi cum n-ar stăpâni ce-au cumpărat, etc. în versetul 20, mergând pe urmele traducerilor germane anterioare, chiar şi în 1523, în exegeza acestui capitol, Luther redă *klesis* prin Beru/şi-l interpretează ca *Stand* (ediţia Erlangen, LI, p. 51). De fapt, este evident că aici, şi numai aici, termenul Icfesis

corespunde aproximativ latinescului *status* şi germanului *Stand* (stare civilă, statutul unui servitor etc.) Dar, desigur, nu are. aşa cum presupune Brentano, op. cit., p. 137. sensul modern al lui *Beruf*. Nu cred că Brentano a citit cu prea multă atenţie pasajul acesta sau ceea ce am spus eu despre el. Într-un sens care cel puţin îl sugerează pe acesta, cuvântul respectiv, care etimologic este înrudit cu *ecclesia*, adunare convocată, apare în literatura grecească, în măsura în care o arată dicţionarele, numai o dată într-un pasaj al lui Dionysos din Halicarnas, unde corespunde latinescului *classis*, termen

Etica protestantă şi spiritul capitalismului împrumutat din greceşte care-i desemnează pe cetăţenii convocaţi într-o grupare politică. Teofilact (secolele al XI-lea – al XII-lea) interpretează astfel 1 Cor. 7, 20: *en how bio kai en how tagmati kai politeumati hon episteusen*. (Colegul meu, profesorul Deissman, mi-a atras atenţia asupra acestui pasaj.) Chiar şi în pasajul nostru, *klesis* nu corespunde modernului *Beruf*. Dar, întrucât a tradus *klesis* prin Beru/în îndemnul cu motivaţie escatologică potrivit căruia toţi ar trebui să rămână în starea lor actuală, când a ajuns cu traducerea la Apocrife Luther a folosit în mod firesc, ţinând seama de conţinutul similar al îndemnurilor, *Beruf* pentru *ponos* în porunca tradiţionalistă şi anticrematistă a lui Iisus, fiul lui Sirah, conform căreia fiecare ar trebui să rămână la meşteşugul său. Acesta este aspectul important şi caracteristic. Aşa cum s-a subliniat, pasajul din 1 Cor. 7, 17 nu utilizează în niciun caz *klesis* în sensul de *Beruf*, un domeniu definit de activitate, între timp (sau cam în acelaşi timp), *Confesiunea de la Augsburg* instituia dogma protestantă privind inutilitatea încercării catolicilor de a transgresa moralitatea lumească şi utiliza expresia „einem jeglichen nach seinem Beruf”,

fiecăruia după vocaţia sa (vezi nota anterioară). În traducerea lui Luther, ies în evidenţă atât această concepţie, cât şi valorizarea pozitivă a ordinii în care este situat individul, ordine considerată sfântă, care devenise populară la începutul anilor ’30 ai secolului al XVI-lea. Faptul s-a datorat credinţei sale din ce în ce mai bine definite în Providenţa Divină manifestată chiar şi în amănuntele vieţii de zi cu zi, şi în acelaşi timp înclinaţiei sale crescânde de a accepta că ordinea existentă a lucrurilor de pe lumea aceasta este rezultatul voinţei imuabile a lui Dumnezeu. *Vocatio*, în latina tradiţională, însemna chemarea divină la o viaţă în sfinţenie, mai ales în mănăstire sau ca preot. Dar acum, sub influenţa acestei dogme, urmarea unei vocaţii laice a ajuns să aibă pentru Luther aceeaşi conotaţie. Fiindcă acum a tradus *ponos* şi *ergon* din Iisus, fiul lui Sirah prin *Beruf*, pentru care, până atunci, nu existase decât analogia latină, provenind din traducerea monahală. Cu câţiva ani înainte, în Pildele lui Solomon 22, 29, el tradusese încă ebraicul *melaha*, care fusese redat prin *ergon* în textul grecesc al cărţii lui Iisus, fiul lui Sirah, şi care, la fel ca germanul Beru/şi scandinavele *kald*, *kallelse*, se refereau iniţial la o chemare spirituală, prin *Geschäft* (în Septiiaginta *ergon*, în Vulgata opus, în versiunile englezeşti *business*, şi în mod corespunzător în traducerile scandinave şi toate celelalte de care am ştiinţă). Cuvântul *Beruf*, în sensul modern pe care l-a creat în cele din urmă Luther, a rămas pentru o vreme exclusiv luteran. Pentru calvinişti, Apocrifele sunt cu totul necanonice. Ei au ajuns să preia conceptul lui Luther şi apoi să pună accentul pe el numai ca urmare a evoluţiilor care au adus pe primul plan interesul pentru confirmarea mântuirii. Dar în primele traduceri (romanice) nu aveau la dispoziţie un asemenea termen, şi nici puterea de a crea unul introducându-l în uzul unei limbi deja

marcate de stereotipuri. Deja în secolul al XVI-lea, conceptul de Beru/în sensul său actual a prins

Note la pagina 67

173

rădăcini în literatura laică. Traducătorii Bibliei de dinaintea lui Luther utilizaseră termenul *Berufung* pentru *klesis* (ca, de pildă, în versiunile de la Heidelberg din 1462 – 1466 şi 1485), iar traducerea Eckde la 1537 spune „în dem Ruf, worin ei beruft ist”, în chemarea pentru care are vocaţie. Majoritatea traducătorilor catolici de după aceea îl urmează direct pe Luther. În Anglia, primul dintre ei, Wyclif (1382) a folosit *cleping* (cuvânt din engleza veche care a fost înlocuit mai târziu de ca/ling, termen împrumutat). Este caracteristică pentru etica lollarzilor folosirea unui cuvânt care corespundea deja conotaţiei adoptate ulterior, în cursul Reformei. Traducerea lui Tyndale din 1534, pe de altă parte, interpretează ideea din perspectiva *stării*: „in the same state wherein he was called”, în aceeaşi stare în care a fost chemat, aşa cum procedează şi Biblia de la Geneva din 1557. Traducerea oficială a lui Cranmer din 1539 înlocuia state cu *calling*, în timp ce Biblia catolică de la Rheims (1582), ca şi Bibliile anglicane din epoca elizabetană, revin la termenul *vocation*, mergând pe urmele Vulgatei.

Faptul că, în Anglia, traducerea Bibliei efectuată de Cranmer constituie sursa concepţiei puritane a vocaţiei în sensul de *Beruf*, „trade”, a fost evidenţiat deja, întru totul corect, de către Murray. *Calling* este folosit în sensul acesta încă de la mijlocul secolului al XVI-lea. În 1588 se face referire la *unlawful callings*, chemări nelegiuite, iar în 1603 se vorbeşte de *greater callings*, în sensul unor profesiuni mai înalte, etc. (vezi Murray). Este remarcabilă ideea lui Brentano (op. cit., p. 139) potrivit căreia în Evul Mediu *vocatio* nu se traducea prin *Beruf*, şi conceptul

acesta nu era cunoscut, deoarece numai un om liber se putea angaja într-un *Beruf*, iar oameni liberi care să practice profesiuni specifice clasei mijlocii nu existau pe atunci. Întrucât întreaga structură socială a meşteşugurilor medievale, spre deosebire de cea din Antichitate, se baza pe mâna de lucru liberă, şi, mai presus de toate, aproape toţi negustorii erau oameni liberi, nu înţeleg prea bine această teză.

4. Cele ce urmează ar trebui să fie comparate cu instructiva discuţie din K. Eger, *Die Anschauung Luthers vom Beruf* (Giessen, 1900). Poate că singurul defect al său, care e împărtăşit de aproape toţi autorii teologi, este că analizează insuficient conceptul de *lex naturae*. În acest sens vezi E. Troeltsch, în recenzia la *Dogmengeschichte* a lui Seeberg, şi mai cu seamă părţile relevante din lucrarea sa *Soziallehren der christlichen Kirchen*.

5. Căci, atunci când reprezintă împărţirea oamenilor în stări şi grupări ocupaţionale ca fiind lucrarea providenţei divine, Toma din Aquino înţelege prin aceasta cosmosul obiectiv al societăţii. Dar faptul că individul se consacră unei anumite profesiuni (după cum am spune noi; Toma, totuşi, spune *ministerium* sau *officium*) se datorează unor *causae naturales*. *Quest. Quodlibetal*, VII, Art. 17 c. „Haec autem diversificaţie hominum în diversis officiis contingit primo exdivina providentia, quae ita hominum în diversis

officiis contingit primo exdivina providentia, quae ita hominum status distribuit (...) secundo etiam excausis naturalibus, exquibus contingit, quod în diversis hominibus sunt diversae înclinationes ad diversa officia. [...]”. Viziunea lui Pascal este similară, atunci când afirmă că întâmplarea este cea care determină alegerea unei profesiuni. Vezi,

referitor la Pascal, A. Koester, Die Ethik *Pascals (1907).* Dintre sistemele organice de etică. religioasă, numai cel mai complet, cel indian, se deosebeşte în această privinţă. Diferenţa dintre concepţia tomistă şi cea protestantă despre profesiune este atât de evidentă, încât deocamdată e suficient să dăm numai citatul de mai sus. Faptul acesta este valabil chiar şi comparând etica tomistă şi cea luterană ulterioară, care sunt foarte asemănătoare în multe alte privinţe, mai ales în accentul pus pe Providenţă. Vom reveni mai târziu la o analiză a punctului de vedere catolic. Cu privire la Toma din Aquino, vezi Maurenbrecher, Thomas v*on Aquino's Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit, 1888.* Altfel, în detaliile unde este de acord cu Toma, Luther a fost probabil influenţat mai curând de doctrinele generale ale scolasticismului decât de Toma însuşi. Căci, potrivit cercetărilor lui Deniile, se pare că el nu a cunoscut prea bine scrierile lui Toma. Vezi Deniile, Luther u*nd Luthertum (1903),* p. 501, şi, despre această lucrare, Koehler, Ein Wort *zu Denifles Luther (1904),* p. 25.

6. În *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, (1) natura dublă a omului este folosită pentru a justifica îndatoririle mundane în sensul lex *naturae* (aici, ordinea naturală a lumii). De aici rezultă (ediţia Erlangen, 27, p. 188) că omul este legat inevitabil de trupul său şi de comunitatea socială. (2) în această situaţie, dacă este un creştin credincios, el va hotărî (p. 196, aceasta este a doua justificare) să răsplătească actul de graţie al lui Dumnezeu, care a fost înfăptuit din pură iubire, prin dragoste faţă de aproapele său. Cu această legătură foarte laxă între credinţă şi iubire se combină (3) (p. 190) vechea justificare ascetică a muncii ca mijloc de a asigura omului lăuntric stăpânirea asupra trupului. (4) De aici. raţionamentul continuând cu o altă apariţie a ideii de lex *naturae* în alt

sens (în acest caz, moralitatea naturală), munca este un instinct originar, conferit de Dumnezeu lui Adam (înainte de cădere), de care acesta din urmă a ascultat „numai pentru a-l mulţumi pe Dumnezeu”. În sfârşit (5) (pp. 161 şi 199), apare, în legătură cu Matei 7, 18 şi urm., ideea că munca de „calitate într-o anumită profesiune este şi trebuie să fie rezultatul înnoirii vieţii, determinate de credinţă, fără ca, totuşi, să se dezvolte ideea calvinistă cea mai importantă, aceea de confirmare. Puternica emoţie ce domină lucrarea explică prezenţa unor asemenea idei contradictorii.

7. „Nu de la bunăvoinţa măcelarului, berarului ori brutarului ne aşteptăm noi masa, ci de la preocuparea cu care îşi urmăresc ei propriul interes. Facem apel nu la omenia lor, ci la dragostea lor de sine; şi niciodată nu le

Note la paginile 67 – 69 175

vorbim despre trebuinţele noastre, ci despre beneficiile lor.”(*Wealth of Nations*, Cartea I, cap. îi).

8. „Omnia eram per te operabitur (Deus), mulge. bit per te vaccam et servilissima quaeque opera faciet, ac maxima panter et minima ipsi grata crunt” (*Exegeza Genezei*, *Opera lat. exeget.*, ed. Elsperger, VII, p. 213). Ideea apare, înainte de Luther, la Tauler. În ochii căruia chemarea (*Ruj*) spirituală şi cea lumească au aceeaşi valoare. Deosebirea faţă de punctul de vedere tomist este comună misticilor germani şi lui Luther. Se poate spune că Toma, în principal pentru a păstra valoarea morală a contemplaţiei, dar şi din perspectiva călugărului cerşetor, este forţat să interpreteze doctrina lui Pavel, „cine nu munceşte nu mănâncă”, în sensul că munca, necesară conform cu lex *naturae*, este impusă speciei omeneşti ca întreg, dar nu tuturor indivizilor. Gradarea valorii formelor de muncă, de la *opera servilia* a ţăranilor înspre nivelurile superioare, este legată de caracterul specific al călugărilor

cerşetori, care, din motive materiale, erau constrânşi să locuiască la oraş. Ideea aceasta le era la fel de străină misticilor germani şi lui Luther, fiu de ţăran; deşi valorizau toate ocupaţiile în aceeaşi măsură, ei considerau ordonarea lor ierarhică drept rod al voinţei lui Dumnezeu. Pentru pasajele relevante din Toma vezi Maurenbrecher, op. cit., pp. 65 şi urm.

9. Este uimitor că unii cercetători pot susţine că o astfel de schimbare s-ar fi putut să n-aibă niciun efect asupra acţiunilor oamenilor. Mărturisesc că sunt incapabil să înţeleg un asemenea punct de vedere.

10. „Vanitatea este atât de puternic înrădăcinată în inima omului, încât chiar şi o vivandieră, un ajutor la bucătărie sau un hamal se laudă şi-şi caută admiratori...” (ediţia Faugeres, I.P. 208. A se compara cu Koester, op. cit., pp. 17, 136 şi urm.) în ceea ce priveşte atitudinea faţă de profesiune a ermiţilor de la Port Royal şi a janseniştilor, asupra căreia vom reveni, vezi excelentul studiu al Dr. Paul Honigsheim, Die *Staatsund Soziallehren der franzozischen Jansenisten im 17 ten Jahrhundert* (Dizertaţie în istorie, Heidelberg, 1914. Aceasta este o parte tipărită separat dintr-o lucrare mai amplă despre Vorg*eschichte der franzozischen Aufklärung. Ve*zi în special pp. 138 şi urm.)

11. Referitor la familia Fugger, el crede că „nu poate fi drept şi dumnezeiesc ca o asemenea avere mare, regească să fie adunată într-o viaţă de om”. Evident, aici se vădeşte neîncrederea ţăranului faţă de capital. La fel (*Grpsser Sermon vom Wucher*, ediţia Erlangen; XX, p. 109), el consideră investiţia în titluri de valoare drept etic indezirabilă! deoarece „este un lucru nou, născocit cu meşteşug”, adică e de neînţeles din punct de vedere economic, cam aşa cum sunt tranzacţiile la termen pentru un cleric modern.

12. Deosebirea este analizată bine de către H. Levy

(în studiul său, *Die Grundlagen des okonomishen Liberalismus in der Geschichte der*

176

Etica protestantă şi spiritul capitalismului *englischen Volkswirtschaft*, Jena, 1912). Vezi, de asemenea, petiţia formulată în 1653 de levellerii din armata lui Cromwell contra monopolurilor şi companiilor, publicată în Gardiner, *Commonweatth*, II, p. 179. Pe de altă parte, regimul lui Laud avea în vedere o organizare economică şi socială creştină, sub conducerea reunită a Coroanei şi Bisericii, de pe urma căreia regele spera să obţină avantaje politice şi fiscal-monopoliste. Tocmai împotriva acestui lucru se luptau puritanii.

13. Ceea ce înţeleg eu prin aceasta poate fi ilustrat prin exemplul proclamaţiei adresate de Cromwell irlandezilor în 1650, document prin care le-a declarat război şi care a constituit răspunsul său la manifestele clerului irlandez (catolic) lansate la 4 şi 13 decembrie 1649 la Clonmacnoise. Cele mai importante fraze sunt următoarele: „Englezii aveau moşteniri bune (în Irlanda), pe care mulţi dintre ei le cumpăraseră cu banii lor [...] aveau terenuri bune luate în arendă de la irlandezi pentru mult timp de acum înainte, provizii mari, case şi plantaţii ridicate pe cheltuiala lor [...] Voi aţi distrus unitatea [...] într-un moment când în Irlanda era pace deplină şi când, după pilda industriei engleze, prin negoţ şi schimbul de mărfuri, situaţia era mai bună pentru englezi decât dacă întreaga Irlandă ar fi fost în posesia lor. [...] Este oare, va fi oare Dumnezeu cu voi? Eu cred cu toată tăria că nu”.

Această proclamaţie, care aminteşte de articolele apărute în presa engleză în timpul războiului cu burii, nu este caracteristică, deoarece susţine că interesele capitaliste ale englezilor reprezintă o justificare a războiului. Desigur, argumentul acesta ar fi putut fi folosit

la fel de bine, de exemplu, pentru o ceartă între Veneţia şi Genova pe seama sferelor de influenţă în Orient (fapt pe care, deşi l-am subliniat aici, mi-l reproşează în mod destul de straniu Brentano, op. cit., p. 142). Dimpotrivă, ceea ce e interesant în document este că Oliver Cromwell, cu cea mai profundă convingere personală, aşa cum va confirma oricine îi cunoaşte caracterul, justifică moral supunerea irlandezilor, chemându-l pe Dumnezeu ca martor, prin ideea potrivit căreia capitalul englez i-a învăţat pe irlandezi să muncească. (Proclamaţia este reluată de Carlyle, şi, de asemenea, e publicată şi analizată în Gardiner, *History of the Commonweatth*, I, pp. 163 şi urm.)

14. Nu este aici locul pentru a urmări subiectul mai departe. Vezi autorii citaţi în nota 16 de mai jos.

15. Vezi remarcile din excelenta carte a lui Julicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, pp. 108, 636 şi urm.

16. Cele ce urmează ar trebui comparate, înainte de toate, cu discuţia din Eger, op. cit. De asemenea, remarcabila operă a lui Schneckenburger, care nici în prezent nu e complet inactuală (*Vergleichende Darstellung der lutherişchen und reformierten Lehrbegriffe*, Griider, Stuttgart, 1855). *Ethik Luthers* a lui Luthardt, p. 84 din prima ediţie, singura la care am

Note la paginile 69 – 71

177

avut acces, nu oferă o imagine reală a evoluţiei. În continuare, vezi Seeberg. *Dogmengeschichte*, II, pp. 262 şi urm. Articolul despre *Beruf* din *Realenzyklopädie fur protestantische Theologie und Kirche* este lipsit de valoare. În locul unei analize ştiinţifice a conceptului şi originii sale, conţine tot felul de observaţii mai curând sentimentale pe toate temele posibile, cum ar fi poziţia femeilor etc. Din literatura economică referitoare la Luther, fac trimitere numai la studiile lui Schmoller

(„Geschichte der Nationalokonomischen Ansichten în Deutschland wăhrend der Reformaţionszeit”, *Zeitschrift f. Staatwiss.*, XVI, 1860), eseul premiat al lui Wiskemann (1861) şi studiul lui Frank G. Ward („Darstellung und Wiirdigung von Luthers Ansichten vom Staat und seinen wirtschaftlichen Aufgaben”, *Conrads Abhandlungen*, XXI, Jena, 1898). Din câte pot vedea, literatura despre Luther apărută cu ocazia aniversării Reformei, din care multe lucrări sunt excelente, nu a adus nicio contribuţie importantă la această problemă anume. Cu privire la etica socială a lui Luther (şi a luteranilor), vezi, desigur, părţile relevante din *Soziallehren* a lui Troeltsch.

17. *Analiza Capitolului al Şaptelea din Prima Epistolă către Corinteni*, 1523, ediţia Erlangen, LI, p. 1. Aici, Luther interpretează încă ideea libertăţii oricărei chemări în faţa lui Dumnezeu în sensul acestui pasaj, astfel încât să sublinieze (1) că anumite instituţii umane ar trebui să fie repudiate (legămintele monahale, interzicerea căsătoriilor mixte etc.) şi (2) că îndeplinirea îndatoririlor lumeşti tradiţionale faţă de aproapele nostru (în sine, indiferentă în faţa lui Dumnezeu) se transformă într-o poruncă de dragoste frăţească. De fapt, acest raţionament caracteristic (de pildă, pp. 55, 56) se referă în mod fundamental la problema dualismului *lex naturae* în relaţiile sale cu dreptatea divină.

18. Conform pasajului din *Von Kaufhandlung und Wucher*, pe care Sombart îl foloseşte pe bună dreptate ca motto pentru expunerea sa despre spiritul meşteşugăresc (echivalat cu tradiţionalismul): „De aceea trebuie să-ţi propui ca în negoţul tău să nu cauţi altceva decât să-ţi dobândeşti hrana, şi în funcţie de aceasta să-ţi socoteşti şi să-ţi drămuieşti costul, osteneala, munca şi riscurile, şi tot aşa să-ţi stabileşti preţul mărfii, să-l urci ori să-l cobori, astfel ca munca şi osteneala ta să fie răsplătite pe

măsură”. Principiul este formulat într-un spirit riguros tomist.

19. Deja în scrisoarea către H. Von Stenberg din 1530, în care îi dedică acestuia exegeza Psalmului 117, Luther afirmă că starea micii nobilimi este, în ciuda degradării ei morale, orânduită de Dumnezeu (ediţia Erlangen, XL, pp. 282 şi urm.). Influenţa decisivă a tulburărilor stârnite de Munzer asupra dezvoltării acestei perspective poate fi observată foarte clar în scrisoare (p. 282). Vezi şi Eger, op. cit., p. 150.

20. Şi în analiza Psalmului 111, versetele 5 şi 6 (ediţia Erlangen. XL, pp. 215 – 216). scrisă în 1530, punctul de pornire este polemica împotriva

 Dar în cazul acesta *lex naturae* (deosebită de dreptul pozitiv alcătuit de împărat şi jurişti) este direct identică cu dreptatea divină. Este rânduiala dată de Dumnezeu, şi include în mod special împărţirea oamenilor în clase (p. 215). Valoarea egală a claselor este accentuată, dar se manifestă numai în ochii lui Dumnezeu.

21. Aşa cum se arăta mai cu seamă în lucrările *Von Konsilien und Kirchen* (1539) şi *Kurzer Bekenninis vom heiligen Sakrament* (1545).

22. Cât de slab era înrădăcinată în gândirea lui Luther ideea de confirmare a creştinului în profesiunea şi conduita sa lumească, concepţie dominantă în cadrul calvinismului, o dovedeşte pasajul acesta din *Von Konsilien und Kirchen* (1539, ediţia Erlangen, XXV, p. 376): „În afară de aceste şapte semne principale mai sunt şi unele mai superficiale prin care se poate cunoaşte sfânta Biserică Creştină. Dacă nu suntem desfrânaţi, nici beţivi, trufaşi, necuviincioşi ori risipitori, ci căşti, modeşti şi cumpătaţi”. Potrivit lui Luther, aceste semne nu sunt la fel de infailibile

ca şi celelalte (puritatea doctrinei, rugăciunea etc). „Pentru că unii dintre păgâni s-au născut astfel şi uneori chiar păreau mai sfinţi decât creştinii”. Aşa cum vom vedea, poziţia personală a lui Calvin nu era foarte diferită, dar nu se poate spune acelaşi lucru şi despre puritanism. În orice caz, pentru Luther creştinul îl slujeşte pe Dumnezeu numai *în vocatione*, nu *per uocationem* (Eger, pp. 117 şi urm.) Pe de altă parte, cu privire la ideea de confirmare (totuşi, mai mult în forma sa pietistă decât cea calvinistă), există cel puţin sugestii izolate la misticii germani (vezi, de pildă, în Seeberg, *Dogmengeschichte*, p. 195, pasajul din Suso, precum şi acelea din Tauler citate mai sus), chiar dacă era înţeleasă numai într-un sens psihologic.

23. Poziţia sa finală este exprimată elocvent în unele părţi ale exegezei Genezei (în *op. lat. exeget*, editată de Elsperger).

vol. IV, p. 109: „Neque haec fuit levis tentatio, intentum esse suae vocationi et de aliis non esse curiosum [...] Paucissimi sunt, qui sua sorte vivant contenţi [...] (p. 111). Nostrum autem est, ut vocanti De-o păreamus [...] (p. 112). Regula igitur haec servanda est, ut unusquisque maneat în sua vocatione et suo dono contentus vivat, de aliis autem non sit curiosus”. De fapt, concepţia este în deplin acord cu formularea dată de Toma din Aquino tradiţionalismului (Secunda secu*ndae, Q*u*est. 118*, Art. 1): „Unde necese cat, quod bonum hominis circa ea consistat în quadam mensura, dum scilicet homo [...] quaerit habere exteriores divitas, prout sunt necessariae ad vitam ejus secundum sua conditionem. Et ideo în excessu hujus mensurae consistit peccatum, dum scilicet aliquis supra debitum modum vuit ea’s vei aquirere vei reţinere, quod pertinent ad avaritiam”. Toma afirmă că urmărirea câştigului dincolo de nivelul stabilit de nevoile

corespunzătoare poziţiei sociale este un păcat în lumina lex naturae, aşa *cu*m *se man*ifestă prin scopul (ratio) bunurilor *exte*rioare: pe de altă parte, pentru Luther este un păcat pentru

Note la paginile 71 – 74

179

că aşa a statornicit Dumnezeu. Pentru relaţia dintre credinţă şi profesiune la Luther vezi şi vol. VII, p. 225; „[…] quando es fidelis, turn placent De-o etiam physica, carnalia, animalia, officia, sive edas, sive bibas, sive vigiles, sive dormeas, quae mere corporalia et animalia sunt. Tanta res est fides […] Verum est quidem, plăcere De-o etiam în impus sedulitatem et industriam în officio [Această activitate în viaţa practică este o virtute lege nat*urae*] *sed ob*stat incredulitas et vana gloria, ne possint opera sua referre ad gloriam Dei [reminiscenţă a exprimării calviniste] […] Merentur igitur etiam implorum bona opera în hac quidem vita praemia sua [spre deosebire de «vitia specie virtutum paliata-la Augustin] sed non numerantur, non colliguntur în altero”.

24. În *Kirchenpostile* sună astfel (ediţia Erlangen, X, pp. 233, 235 – 236): „Fiecare are o chemare pentru o profesie”. Omul ar trebui să aştepte această chemare (la p. 236 devine chiar poruncă) şi să-l slujească pe Dumnezeu în profesiunea respectivă. Pe Dumnezeu îl mulţumesc nu realizările individului, ci supunerea sa în această privinţă.

25. Aşa se explică de ce, în opoziţie cu ceea ce s-a afirmat mai sus despre efectele pietismului asupra muncitoarelor, oamenii de afaceri moderni susţin că în prezent lucrătorii de credinţă strict luterană din industria casnică, de exemplu cei din Westfalia, gândesc în termeni tradiţionali. Chiar şi fără a intra în sistemul fabricilor, şi în pofida tentaţiei unor câştiguri mai mari, ei se opun schimbării metodelor de lucru şi explică faptul că pe lumea

cealaltă asemenea nimicuri oricum nu vor conta. Este evident că simpla apartenenţă la Biserică şi credinţa nu au, prin ele însele, o semnificaţie esenţială pentru comportamentul general. Valorile şi idealurile religioase mult mai concrete au fost cele care au influenţat dezvoltarea capitalismului în primele sale faze şi, într-o măsură mai mică, încă exercită o astfel de influenţă.

26. Vezi Tauler, ediţia de la Basel, *BL*, pp. 161 şi urm.

27. Vezi predica deosebit de emoţională a lui Tauler, la care s-a făcut referire mai sus, precum şi următoarea, 17, 18, versetul 20.

28. Întrucât acesta este unicul scop al remarcilor de aici cu privire la Luther, m-am limitat la o schiţă preliminară, care, desigur, ar fi cu totul inadecvată pentru estimarea influenţei globale a lui Luther.

29. Cineva care împărtăşeşte viziunea levellerilor despre filosofia istoriei ar fi în poziţia fericită de a putea atribui acest fenomen deosebirilor rasiale. Ei se considerau apărătorii dreptului prin naştere al anglo-saxonilor, împotriva descendenţilor lui William Cuceritorul şi ai normanzilor. Este destul de uimitor că până acum nu i-a venit nimănui ideea să afirme că plebeele „capete rotunde” aveau capetele rotunde în sens antropometric!

30. Mai ales mândria naţională a englezilor, dată de Magna Carta şi marile războaie. Afirmaţia atât de tipică în ziua de azi, „she looks like an English

 girl”, arată ca o englezoaică, rostită la vederea unei fete străine drăguţe, era folosită încă din secolul al XV-lea.

31. Desigur, aceste deosebiri au persistat şi în Anglia. Mai cu seamă *Squirearchy* a rămas nucleul „veselei şi bătrânei Anglii” până în prezent, iar întreaga perioadă de la Reformă încoace poate fi privită ca o luptă a celor două

elemente din societatea engleză. În această privinţă sunt de acord cu remarcile lui M.J. Bonn (în *Frankfurter Zeitung*) referitor la excelentul studiu despre imperialismul britanic scris de von Schulze-Găvemitz. Vezi H. Levy, în *Archiu fur Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 46, 3.

32. În pofida acestei şi următoarelor remarci, care în opinia mea sunt destul de clare şi n-au fost modificate niciodată, mi s-a adresat această acuzaţie în nenumărate rânduri.

PARTEA A II-A

ETICA PRACTICĂ A PROTESTANTISMULUI ASCETIC

4. BAZELE RELIGIOASE ALE ASCETISMULUI LAIC

1. Nu discutăm zwinglianismul separat, întrucât după o scurtă perioadă de putere şi-a pierdut rapid din importanţă. Arminismul, a cărui caracteristică dogmatică era respingerea doctrinei predestinării în forma strictă, şi care respingea şi ascetismul laic, era organizat ca sectă numai în Olanda (şi în Statele Unite). În capitolul acesta nu prezintă interes pentru noi decât cel mult în sens negativ, fiind religia patricienilor negustori din Olanda (vezi mai jos). În dogmă semăna cu Biserica Anglicană şi cu majoritatea confesiunilor metodiste. Poziţia sa crastică (susţinând suveranitatea statului chiar şi în chestiunile legate de Biserică) era, totuşi, comună tuturor autorităţilor cu interese pur politice: Parlamentul Lung în Anglia, Elizabeta, Statele Generale din Olanda şi, mai presus de toate, Oldenbarnevelt.

2. Cu privire la evoluţia conceptului de puritanism vezi, înainte de orice, Sanford, *Studies and Reflections of the Great Rebellion*, p. 65. Când folosim termenul o facem întotdeauna în sensul pe care l-a primit în vorbirea populară din secolul al XVII-lea, desemnând mişcările

religioase înclinate spre ascetism din Olanda şi Anglia, indiferent de organizarea bisericească sau de dogmă, incluzându-i astfel pe independenţi, congregaţionişti, baptişti, menoniţi şi quakeri.

3. Faptul acesta a fost înţeles complet greşit în discutarea acestor chestiuni. Mai ales Sombart, dar şi Brentano îi citează mereu pe autorii moralişti (de cei mai mulţi au auzit de la mine) drept codificatori ai regulilor de conduită, fără a-şi pune măcar problema care dintre ele erau susţinute de sancţiuni religioase eficace din punct de vedere psihologic.

Note la paginile 74 – 82

181

4. Nu mai trebuie să subliniez că această schiţă, în măsura în care se ocupă numai de domeniul dogmei, se bazează în totalitate pe formulările din literatura referitoare la istoria Bisericii şi a doctrinei. Nu are nicio pretenţie la originalitate. Fireşte, am încercat, pe cât mi-a fost cu putinţă, să mă familiarizez cu sursele istorice ale Reformei. Dar dacă aş fi ignorat intensele şi precisele cercetări teologice ale multor decenii, în loc să mă las călăuzit de acestea, cum e indispensabil, ar fi însemnat să dau dovadă de îngâmfare. Sper că necesara concizie a textului nu a dus la formulări eronate şi că am evitat, cel puţin, înţelegerea greşită a unor fapte importante. Analiza aduce elemente noi celor care sunt familiarizaţi cu literatura teologică numai prin aceea că totul este privit, desigur, din punctul de vedere al problemei noastre. Din acest motiv, este firesc ca multe dintre aspectele cele mai importante, de pildă caracterul raţional al acestui ascetism şi semnificaţia lui pentru viaţa modernă, să nu fi fost subliniate de autorii teologi.

De la apariţia studiului de faţă, aspectul acesta şi, în general, latura sociologică au fost cercetate sistematic de

către E. Troeltsch, pe care l-am pomenit mai sus, a cărui *Gerhard und Melanchton*, precum şi numeroasele recenzii din *Gott. Gel. Anz.*, conţineau câteva elemente preliminare ale acestei opere de mare însemnătate. Din motive de spaţiu, referinţele nu au inclus tot ce s-a folosit, ci, în majoritate, numai acele lucrări la care face trimitere acea porţiune din text, sau care au o relevanţă directă pentru el. Adesea este vorba de autori mai vechi, acolo problemele noastre au părut mai apropiate de ei. Resursele pecuniare insuficiente ale bibliotecilor germane au făcut ca în provincii cele mai importante izvoare sau articole să poată fi obţinute numai de la Berlin sau de la alte mari biblioteci, cu titlul de împrumut, pentru perioade foarte scurte. Aşa stau lucrurile cu Voet, Baxterm, Tyermans, Wesley, toţi autorii metodişti, baptişti şi quakeri, şi mulţi alţi autori din prima perioadă ce nu sunt incluşi în *Corpus Reformatorum*. Pentru orice studiu temeinic, utilizarea bibliotecilor englezeşti şi americane este aproape indispensabilă. Dar pentru schiţa ce urmează a fost necesar (şi posibil) să mă mulţumesc cu materialul avut la dispoziţie în Germania. Recent, în America, tendinţa caracteristică de a-şi nega propriile origini sectare a determinat multe biblioteci universitare să nu ofere nimic nou sau foarte puţin din acest tip de literatură. Acesta este un aspect al tendinţei generale către secularizarea vieţii americane, care în scurt timp va fi dizolvat caracterul naţional şi va fi modificat total şi definitiv semnificaţia multora dintre instituţiile ţării. De aceea, acum trebuie să ne bazăm iarăşi pe micile colegii sectare dogmatice.

5. Despre Calvin şi calvinism, în afară de lucrarea fundamentală a lui Kampschulte, cea mai bună sursă de informaţie este analiza lui Erich Marck, în lucrarea sa *Coligny*. Campbell, în *The Puritans* în *Holland*, *England and America* (două volume), nu este întotdeauna critic şi

netendenţios.

Studien ov ei Johan Calvijn, de Pierson. este o scriere anticalvinistă extrem de partizană şi violentă. Privitor la istoria calvinismului în Olanda, ar fi recomandabili, pe lângă Motley, clasicii olandezi, în special Groen van Prinsterer, *Geschiedenis u. h. Vaderland*, *La Hollande et l'influence de Calvin* (1864), *Leparti anti-revolutionnaire et confessionel dans l'église des P.B.* (1860), pentru Olanda modernă; apoi, mai cu seamă, lucrarea lui Fruin, *Tien jaren uit den tachtigjarigen oorlog* şi, în special, cea a lui Naber, *Calvinist of Libertijnsch*, la care se adaugă W.J.F. Nuyens, *Gesch. der kerkel. an pol. geschillen în de Rep. de Ver. Prou.* (Amsterdam, 1886); A. Kohler, *Die Niederl. ref. Kirche* (Erlangen, 1856), pentru secolul al XIX-lea. Pentru Franţa, alături de Polenz, vezi Baird, *Râse of the Huguenots*; pentru Anglia, alături de Carlyle, îi recomand pe Macaulay, Masson şi – ultimul, dar nu cel din urmă – Ranke. Menţionăm acum lucrările lui Gardiner şi Firth, care urmează să fie citate mai jos, apoi Taylor, *A Retrospect of the Religious Life în England* (1854) şi, de exemplu, excelenta lucrare a lui Weingarten, *Die englischen Revoluţionskirchen*. În continuare, articolul despre Moraliştii englezi al lui E. Troeltsch, în *Reafenzyklopädie fur protestantische Theologie und Kirche*, ediţia a treia, apoi, desigur, *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* a aceluiaşi, precum şi excelentul eseu al lui E. Bernstein din *Geschichte des Soziahsmus* (Stuttgart, 1895, vol. I, pp. 50 şi urm.). Cea mai bună bibliografie (peste şapte mii de titluri) este cea dată de Dexter, *Congregationalism of the Last 300 Years* (este adevărat că se referă, în special dar nu exclusiv, la probleme de organizare a bisericii). Această carte este

mult superioară celor ale lui Price (*History of Nonconformism*), Skeats şi altora. Pentru Scoţia, vezi, de exemplu, Sack, *Die Kirche von Schottland* (1844) şi literatura despre John Knox. În ceea ce priveşte coloniile americane, dintre numeroasele lucrări existente se distinge cea a lui Doyle, *The english în America*, apoi Daniel Wait Howe, *The Puritan Republic*, J. Brown, *The Pilgrim Fathers of New England and their Puritan Successors* (ediţia a treia, Revell). Alte trimiteri vor fi menţionate la locul respectiv.

Privitor la diferenţele doctrinare, expunerea care urmează este îndatorată mai cu seamă ciclului de prelegeri susţinut de Schneckenburger despre care am vorbit deja. Lucrarea fundamentală a lui Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versohnung* (3 vol., citatele de aici provenind din volumul al III-lea al celei de-a treia ediţii), denotă, prin strânsa împletire a expunerii istorice cu judecăţi de valoare, specificităţile accentuate ale autorului care, cu toată claritatea extraordinară a ideilor sale, nu oferă totdeauna cititorului o siguranţă deplină a obiectivităţii. Acolo unde el respinge, de exemplu, expunerea lui Schneckenburger, justificarea mi să părut adeseori îndoielnică, oricât de reticent aş fi să emit vreo judecată proprie. Mai departe, ceea ce autorul consideră, de exemplu, doctrină

Note la paginile 82 – 84

183

luterană în cadrul enormei diversităţi a ideilor şi stărilor de spirit religioase, chiar şi ale lui Luther, pare să fi fost determinat adesea de propriile sale idei preconcepute: Ritschl *se referă* la ceea ce el însuşi consideră a fi valori perene ale luteranismului. Este un luteranism aşa cum *ar fi trebuit* să fie (după Ritschl), nu întotdeauna aşa cum a *fost*. E de prisos să mai amintim că

au fost mult utilizate lucrările lui Karl Müller, Seeberg, etc. Dacă în cele ce urmează îl voi supune pe cititor – şi mă voi supune şi eu – la penitenţa unor note hipertrofiate, acest lucru se datorează necesităţii de a prilejui o reexaminare decisivă, fie şi doar provizorie, a ideilor din acest studiu, chiar şi prin sugerarea unora dintre ideile asociate cu el, mai ales pentru cititorii fără pregătire teologică.

6. În cele ce urmează, nu ne preocupă în mod determinant originea, antecedentele şi evoluţia curentelor ascetice, ci luăm conţinutul lor de idei în forma finală.

7. Cu privire la studiul de faţă, trebuie să subliniem clar că aici nu cercetăm concepţiile personale ale lui Calvin, ci *caluinismul* – şi chiar şi pe acesta, îl analizăm în forma pe care a luat-o la sfârşitul secolului al XVI-lea şi în secolul al XVII-lea, în marile regiuni unde a exercitat o influenţă dominantă şi care în acelaşi timp au-fost leagănul culturii capitaliste. Germania rămâne deocamdată la o parte, deoarece aici calvinismul pur nu a dominat nicio regiune întinsă. Desigur... reformat” nu este totuna cu „calvinist”.

8. Regina nu a ratificat nici măcar Declaraţia Universităţii din Cambridge, emisă de comun acord cu Arhiepiscopul de Canterbury pe tema articolului al XVII-lea din crezul anglican, aşa-numitul articol Lambeth din 1595, document care (în opoziţie cu formularea oficială) susţinea în mod expres că există predestinare şi pentru moartea veşnică. Radicalii (de exemplu, în *Hanserd Knolly's Confession*) au insistat cel mai mult asupra predestinării exprese pentru moarte (nu numai admiterea damnaţiunii, cum dorea doctrina mai blândă).

9. *Westminster Confession*, a cincea ediţie oficială, Londra, 1717. A se compara cu Declaraţia de la Savoy şi cu *Hanserd Knolly's Declarations*. Referitor la predestinare şi hughenoţi vezi, între alţii, Polenz, I, pp. 545 şi urm.

10. Despre teologia lui Milton, vezi studiul lui Eibach din *Theol. Studien und Kritiken*, 1879 (un studiu superficial în această privinţă este cel al lui Macaulay prilejuit de traducerea lui Sumner după *Doctrina Christiana*, regăsită în 1823 (ediţia Tauchnitz, 185, pp. 1 şi urm.). Pentru mai multe detalii, vezi lucrarea engleză în şase volume a lui Masson, structurată cam schematic, şi biografia germană a lui Milton scrisă de Stern pe baza ei. Milton s-a îndepărtat încă de timpuriu de doctrina predestinării sub forma celor două decrete, iar la bătrâneţe a ajuns să îmbrăţişeze creştinismul absolut liber. În ceea ce priveşte independenţa faţă de tendinţele epocii sale, el

 poate fi comparat, într-un anumit sens, cu Sebastian Franck. Atâta numai că Milton a fost o fire practic-pozitivă, iar Franck una esenţialmente critică. Milton este puritan numai în sensul larg al unei organizări *raţionale* a vieţii mundane în conformitate cu voinţa lui Dumnezeu, orientare ce reprezenta moştenirea trainică lăsată de calvinism. Într-un sens foarte asemănător, şi Franck ar putea fi considerat un puritan. Considerându-i pe amândoi nereprezentativi, nu ne vom ocupa de ei.

11. „Hic est fidel summus gradus; *credere* Deum esse clementem, qui tam paucos salvat, justum, qui sua voluntate nos damnabiles facit”, acesta este textul vestitului pasaj din De *servo arbitrio*.

12. Adevărul este că atât Luther, cât şi Calvin credeau într-un Dumnezeu dublu (vezi observaţiile lui Ritschl din *Geschichte des Pietismus* şi Kostlin, articolul *Gott* din *Realenzyklopädie fur protestantische Theologie und Kirche*, ediţia a treia): tatăl îndurător şi bun din Noul Testament, care domină primele cărţi din *Institutio*

Christiana, şi în spatele acestuia un *Deus absconditus* – un Dumnezeu ascuns, un despot samavolnic. La Luther, Dumnezeul Noului Testament avea o poziţie dominantă, dat fiind că el evita, ca fiind inutilă şi primejdioasă, reflecţia asupra chestiunilor metafizice. Pe de altă parte, la Calvin, ideea unei divinităţi transcendentale a obţinut preeminenţa. În evoluţia populară a calvinismului, ea nu s-a putut menţine, desigur, dar a fost înlocuită nu de Tatăl ceresc din Noul Testament, ci de Iehova din Vechiul Testament.

13. Conform, pentru cele ce urmează: Scheibe, *Calvins Prădestinationslehre* (Halle, 1897). În ceea ce priveşte teologia calvinistă în general, Heppe, *Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche* (Elberfeld, 1861).

14. *Corpus Reformatorum*, LXXVII, pp. 186 şi urm.

15. Prezentarea de mai sus a doctrinei calviniste poate fi citită într-o formă apropiată de a noastră în *Theologia practica* a lui Hoombeek (Utrecht, 1663), L. II, c. 1: De *praedestinatione* – în mod semnificativ, acest paragraf urmează imediat după titlul de *De-o*. Sursa de inspiraţie a lui Hoombeek este în principal primul capitol al Epistolei către Efeseni. Nu e cazul să analizăm aici feluritele încercări inconsecvente de a combina responsabilitatea şi liberul arbitru al individului cu predestinarea şi providenţa divină, aşa cum a făcut-o Augustin în prima sa încercare de a-şi elabora doctrina.

16… The deepest community” (cu Dumnezeu)., is found not în institutions or corporations of churches, but in the secrets of a solitary heart”, cea mai profundă comuniune (cu Dumnezeu) se poate afla nu în instituţii sau corporaţii de biserici, ci în tainiţele unei inimi singuratice, declară Dowden în punctul decisiv al remarcabilei sale cărţi *Puritan and Anglican* (p. 234).

Note la paginile 85 – 88

Această adâncă însingurare lăuntrică a individului a fost adoptată şi de către janseniştii de la Port Royal care erau şi ei predestinaţionişti.

17… Contra qui huiusmodi coetum” (adică o biserică în care există o învăţătură curată, sacramente şi disciplină bisericească) „contemnunt […] salutis suae cerţi esse non possunt; et qui în illo contenitu perseverat electus non est, Olevian, De subst. F*oed.,* p. *22*2.

18. „Se spune că Dumnezeu şi-a trimis Fiul pentru a mântui neamul omenesc, dar nu acesta i-a fost scopul, el nu voia decât să-i ajute pe unii dintre cei căzuţi să se ridice – şi vă spun că Dumnezeu a murit numai pentru cei aleşi”. (Predica rostită în 1609 la Broek, lângă Rogge, Uyttenbogaert, II, p. 9. Vezi şi Nuyens, op. cit., II, p. 232). Încâlcită este şi argumentarea rolului lui Christosân *Hanserd Knolly*’s *Confession*. Peste tot se presupune că Dumnezeu nici măcar nu ar fi avut nevoie de această intermediere.

19. Referitor la acest proces [*Entzauberung der Welt*, dezvrăjirea lumii] vezi celelalte eseuri din lucrarea mea *Wirtshaftsethik der Weltreligionen*. Poziţia distinctă a vechii etici ebraice faţă de cea egipteană şi cea babiloniană, cu care era strâns înrudită prin conţinut, şi dezvoltarea ei după epoca profeţilor au constat, aşa cum se demonstrează acolo, în acest fapt fundamental: respingerea magiei sacramentale ca o cale spre mântuire.

20. Tot astfel, după doctrina cea mai consecventă, botezul era obligatoriu numai în virtutea unei reguli pozitive, dar nu era necesar pentru dobândirea mântuirii. De aceea, independenţii scoţieni şi englezi, puritani convinşi, au reuşit să impună principiul conform căruia copiii celor vizibil damnaţi să nu fie botezaţi (de exemplu, copiii beţivilor). Sinodul de la Edam din 1586 (art. 32, 1)

recomanda ca adultul care dorea să fie botezat, dar încă nu era „maturizat” pentru împărtăşanie, să fie botezat numai în cazul în care schimbarea lui era ireproşabilă, iar dorinţele lui, *sonder superstiţie*.

21. Această atitudine negativă faţă de... cultura simţurilor” este, aşa cum a arătat Dowden, op. cit., un element fundamental al puritanismului.

22. Termenul „individualism” are cele mai felurite sensuri. Ceea ce se înţelege aici prin el va rezulta, sperăm, din expunerea de faţă. Într-un alt sens al cuvântului, luteranismul a fost numit individualist fiindcă nu tinde spre o reglementare ascetică a vieţii. Iar Dietrich Schäffer, în lucrarea sa „Zur Beurteilung des Wormser Konkordats”, *Abh. d. Beri. Akad.* (1905), utilizează acelaşi cuvânt într-un alt sens, atunci când numeşte Evul Mediu „epoca unei individualităţi accentuate”, deoarece pentru evenimentele relevante pentru istoric, factorii iraţionali aveau pe atunci o importanţă pe care între timp şi-au pierdut-o. El are dreptate, dar poate că au dreptate şi cei pe care-i atacă prin observaţiile sale, căci şi unul, şi ceilalţi înţeleg nişte

 lucruri cu totul diferite atunci când vorbesc despre individualitate şi individualism. Genialele formulări ale lui Jakob Burckhardt sunt astăzi parţial depăşite, astfel că o analiză temeinică, de orientare istorică a conceptelor ar fi extrem de valoroasă din punct de vedere ştiinţific. Desigur, însă, efectul este diametral opus dacă instinctul ludic îi determină pe anumiţi istorici să definească noţiunea în aşa fel încât să o poată folosi pentru etichetarea oricărei epoci istorice, după bunul lor plac.

23. Şi, totodată, într-un contrast – mai puţin categoric, desigur – cu doctrina catolică de mai târziu. Pe de altă parte pesimismul profund al lui Pascal, bazat de

asemenea pe doctrina alegerii prin graţie, este de provenienţă jansenistă, iar individualismul său manifestat prin retragerea departe de lume, provenind tot de acolo, nu se încadrează câtuşi de puţin în atitudinea catolică oficială. Vezi, în această privinţă, nota 10 de la cap. 3, unde este citată lucrarea lui Honigsheim despre janseniştii francezi.

24. Acelaşi lucru este valabil şi pentru janseniști.

25. Bailey, *Praxis pietatis* (ediţia germană, Leipzig, 1724), p. 187. Şi Ph. J. Spence, în *Theologische Bedenken* (cf. ediţia a treia, Halle, 1712), se situează într-o poziţie asemănătoare. Prietenii îşi oferă rareori sfatul întru slava lui Dumnezeu, de cele mai multe ori făcând-o cu intenţii lumeşti (nu neapărat egotiste). „He” (omul care cunoaşte] „is blând to no man’s cause, but best sighted in his own. He confines himself to the circle of his own affairs, and thrusts not his fingers into needless fires. He sees the falseness of it” (a lumii) „and therefore leams to trust himself ever, others so far, and not to be damaged by their disappointment”, el – omul care cunoaşte – este orb în ceea ce priveşte cauza oricărui alt om, dar vede foarte bine când e vorba de a sa. Se mărgineşte la sfera propriilor probleme şi nu riscă să pună mâna în foc pentru o cauză care nu-l interesează (...). Vede falsitatea lumii şi de aceea învaţă să aibă încredere numai în el, rareori în ceilalţi, în aşa fel încât să nu fie afectat de dezamăgirile lor. Astfel filosofează Thomas Adams (Works of t*he Puritan Divines, p.* 11). Bailey (Prax*is pietatis,* op. cit*., p*. 176) mai recomandă ca, în fiecare dimineaţă înainte de a ieşi printre oameni, să ne închipuim că mergem printr-o pădure sălbatică, plină de primejdii, unde îl rugăm pe Dumnezeu să ne dăruiască „mantia prevederii şi a dreptăţii”. Acest sentiment este caracteristic tuturor variantelor ascetismului, fără excepţie, şi i-a făcut pe mulţi pietişti să

aleagă o viaţă de eremit în mijlocul lumii. Chiar şi Spangenberg, în lucrarea sa Ideea *fidel fratrum, scris*ă în spiritul Frăţiei Morave, îl citează în acest sens, la p. 382, pe Ieremia 17, 5: „Blestemat să fie omul care se încrede în om”. Pentru a aprecia just strania mizantropie a unei asemenea concepţii despre viaţă, vezi lămuririle oferite de Hoombeck (Theolo*gia practica, I, p*. 882), în ceea ce priveşte îndatorirea de a ne iubi duşmanul: „Denique hoc magis non ulcisimur, quo proximum. multum nobis, tradimus ultori De-o [...]. Quo

Note la paginile 88 – 90

187

quis plus se ulscitur, e o minus id pro ipso agit Deus”. E aceeaşi transferare a răzbunării ca şi cea din părţile ulterioare exilului din Vechiul Testament: o subtilă amplificare şi rafinare a sentimentului de răzbunare în comparaţie cu străvechiul „ochi pentru ochi”. În ceea ce priveşte... iubirea faţă de aproapele tău”, vezi mai jos, nota 34.

26. Desigur, confesionalul nu avea numai acest efect. De pildă, explicaţiile lui Muthmann, Z. /. *Re*! *Psych*., I, fasc. 2, p. 65, sunt prea simple pentru o problemă psihologică atât de complicată cum este spovedania.

27. Faptul acesta este extrem de important pentru interpretarea bazelor psihologice ale structurilor sociale calviniste. Ele se întemeiază toate pe motivaţii individualiste, raţionale. Individul nu se implică niciodată emoţional în ele. Gloria lui Dumnezeu, ca şi propria mântuire, rămân mereu deasupra pragului conştiinţei. Acest fapt imprimă şi astăzi unele particularităţi organizării sociale a popoarelor cu un trecut puritan.

28. Tendinţa fundamental antiautoritară a doctrinei, care în esenţă aprecia ca fiind inutilă orice preocupare a statului şi a Bisericii pentru etică şi mântuirea sufletului, a

dus în numeroase rânduri la interzicerea ei – de exemplu, de către Statele Generale din Ţările de Jos. Urmarea a fost constituirea de conventicule (de exemplu, după 1614).

29. Cu privire la Bunyan, vezi biografia lui Froude din colecţia *English Men of Letters*, apoi schiţa superficială a lui Macaulay (*Miscellaneous Works*, II, p. 227). Bunyan era indiferent faţă de diferenţele dintre variantele calvinismului, dar el, personal, e un baptist calvinist rigorist.

30. Este tentantă referirea la importanţa, indiscutabil mare, pe care l-a avut pentru caracterul social al creştinătăţii reformate ideea calvinistă potrivit căreia, pentru a fi mântuit, trebuie să fii primit într-o comunitate supusă poruncilor divine, necesitate care rezultă din cerinţa de „încorporare în trupul lui Christos” (Calvin, *Instit. Christ.* III, 11, 10) se impune de la sine. Dar, din punctul nostru de *vedere*, centrul de greutate al problemei se situează în altă parte. Acea idee dogmatică ar fi putut apărea şi în cazul în care Biserica ar fi avut un caracter pur instituţional şi, după cum se ştie, aşa s-a şi întâmplat. În sine, ideea nu poseda acea putere psihologică aptă de a trezi iniţiative creatoare de comunităţi cărora să le confere o asemenea putere cum deţinea calvinismul. Această tendinţă de generare a comunităţilor s-a manifestat tocmai în afara organizaţiilor bisericeşti poruncite de Dumnezeu. Aici, rolul hotărâtor îl are credinţa că un creştin îşi dovedeşte starea de graţie printr-o activitate *în majorem Dei glonam*, iar condamnarea aspră a idolatrizării celor trupeşti şi a oricărei dependenţe de relaţiile personale dintre oameni nu putea decât să orienteze pe neobservate această energie pe făgaşul unei activităţi obiective (impersonale). Creştinul care ţine la confirmarea predestinării sale lucrează pentru scopurile lui Dumnezeu, iar acestea nu pot fi decât impersonale.

Orice raport personal dictat pur şi simplu de sentimente, deci nedeterminat raţional, între un om şi altul, poate fi suspectat uşor în orice etică puritană, precum şi în oricare altă etică ascetică, drept idolatrizare a unor făpturi omeneşti. Următorul avertisment o dovedeşte cum nu se poate mai clar (alături de cele arătate mai sus), în privinţa prieteniei: „It is an irrational act, and not fit for a raţional creaturi, to Iove any one farther than reason will allow us [...]. It very often taketh up men's minds se as to hinder their Iove of God". – Este o faptă iraţională, nepotrivită pentru o fiinţă gânditoare, aceea ce a iubi pe oricine mai presus decât ne îngăduie raţiunea [...]. Foarte adesea, aceasta le ia oamenilor minţile, până la a le stânjeni iubirea faţă de Dumnezeu. (Baxter, Christian *Directory, IV, p.* 253). Ne vom întâlni în repetate rânduri cu asemenea argumente.

Calviniştii sunt fascinaţi de ideea că în alcătuirea lumii, precum şi a ordinii sociale, Dumnezeu trebuie să fi dorit, drept mijloc de mărire a gloriei sale, utilul pozitiv: nu fiinţa de dragul ei înseşi, ci organizarea celor ce ţin de ea în conformitate cu voinţa Sa. De aceea, energiile active ale celor aleşi, descătuşate de doctrina predestinării, se confundă cu efortul de raţionalizare a lumii. Mai ales ideea potrivit căreia bunăstarea publică, sau „the good of the many", binele celor mulţi, aşa cum o formulează Baxter în deplin acord cu raţionalismul liberal de mai târziu (*Christian Directory*, IV, p. 262), citând cam forţat din Romani 9, 3, trebuie să fie pusă înaintea oricărui bine personal sau privat al individului. Oricât de învechită ar fi fost această idee, că rezulta, pentru puritanism, din refuzul idolatrizării fiinţei umane. Condamnarea serviciilor personale, atitudine americană tradiţională, este

determinată indirect, pe lângă alte motive solide generate de sentimentele democratice, şi de această tradiţie. La fel stau lucrurile şi cu relativa imunitate la cezarism a popoarelor care au fost puritane şi, în general, cu atitudinea mai distantă din punct de vedere emoţional a englezilor faţă de marii lor oameni de stat, în comparaţie cu multe fenomene, atât pozitive cât şi negative, pe care le-am constatat în Germania din 1878 încoace. Pe de o parte, se manifestă o înclinaţie mai puternică de a acorda marilor oameni cinstirea cuvenită, dar, pe de altă parte, se repudiază orice idolatrizare isterică a acestora şi ideea naivă conform căreia obedienţa politică ar putea fi datorată cuiva din recunoştinţă. În ceea ce priveşte credinţa în autoritate, aceasta este un păcat, fiind admisă numai în forma impersonală, orientată spre conţinutul Scripturii; tot un păcat este şi supraaprecierea, chiar şi a oamenilor desăvârşiţi şi eminenţi, deoarece în acest fel ar putea fi primejduită obedienţa faţă de Dumnezeu. Vezi Baxter, *Christian Directory* (ediţia a doua, 1678), 1, p. 56. Semnificaţia politică a respingerii idolatrizării fiinţei omeneşti şi principiul conform căruia numai Dumnezeu ar trebui să domnească, aplicat mai întâi în Biserică, apoi şi în viaţă la modul general, nu se încadrează în cercetarea de faţă.

Note la paginile 90 – 91

189

31. Vom avea încă multe prilejuri de a discuta despre raportul dintre consecinţele dogmatice şi cele practic-psihologice. Este de prisos să precizăm că acestea două nu sunt identice.

32. Desigur, „socială” fără nicio aluzie la înţelesul modern al cuvântului, însemnând doar activitatea în cadrul organizaţiilor politice, bisericeşti şi în alte forme de organizare socială.

33. „Faptele bune săvârşite în alt scop decât acela al cinstirii lui Dumnezeu sunt păcătoase” (*Hanserd Knolly’s Confession*, cap. XVI).

34. Ce anume poate însemna o asemenea iubire impersonală a aproapelui, determinată de orientarea vieţii exclusiv după voinţa lui Dumnezeu, în domeniul vieţii comunitare religioase, se poate observa din atitudinea participanţilor la *China Inland Mission* şi International *Missionaries Alliance* (vezi în această privinţă Warneck, *Gesch. d. prot. Missionären*, pp. 99, 111). Cu cheltuieli fabuloase, mari grupuri de misionari (de exemplu, o mie numai pentru China) au fost echipate pentru a le vesti păgânilor Evanghelia, în sens strict literal, prin predici ambulante, întrucât Christos ar fi poruncit acest lucru, condiţionându-şi astfel revenirea. Nu conta dacă păgânii aceştia aveau să fie câştigaţi pentru creştinism şi, ca atare, aveau să beneficieze de mântuire, după cum nu avea nicio importanţă dacă înţelegeau, măcar din punct de vedere gramatical, limba misionarilor; în principiu, Dumnezeu singur hotăra aceste lucruri. Hudson Taylor (vezi Warneck, op. cit.) consideră că în China trăiesc circa cincizeci de milioane de familii. Dintre cei o mie de misionari, fiecare ar putea să aibă contact cu până la cincizeci de familii pe zi (!) şi, astfel, în o mie de zile, sau în mai puţin de trei ani, Evanghelia ar putea să le fie vestită tuturor chinezilor. Aceasta este exact schema după care, de exemplu, calvinismul a realizat educaţia bisericească. Scopul nu era mântuirea sufletelor celor avuţi în vedere (această sarcină revenindu-i lui Dumnezeu – practic, lor înşişi – şi neputând fi influenţată în niciun mod de mijloacele educative ale Bisericii), ci sporirea gloriei divine. Calvinismul ca atare nu este răspunzător pentru aceste performanţe de zel misionar, întrucât ele au o bază interconfesională. Personal, Calvin nu considera că misiunile în rândurile

păgânilor ar fi o îndatorire, deoarece expansiunea bisericii este *unius Dei opus*, numai opera lui Dumnezeu. Cu toate acestea, este evident că ele îşi au originea în sfera de idei din etica puritană, conform căreia ne manifestăm iubirea de aproape prin îndeplinirea poruncilor lui Dumnezeu, spre slava lui. În acest fel, aproapele primeşte ceea ce i se cuvine, restul privindu-l numai pe Dumnezeu. Omenia relaţiilor cu aproapele pare să fi dispărut. Acest lucru se constată în cele mai diversificate situaţii.

Astfel, ca să cităm o rămăşiţă a acestei atmosfere, ne vom referi la domeniul caritătţii Bisericii Reformate, care în anumite privinţe este pe bună dreptate celebră: orfanii din Amsterdam, cu, pantalonii şi vestoanele lor care în

încă mai sunt împărţite vertical (o jumătate fiind roşie şi cealaltă neagră, sau în combinaţie de roşu cu verde, ca un fel de costum de bufon), erau duşi la biserică în formaţie de paradă, ceea ce pentru sensibilitatea faţă de trecut era, desigur, un spectacol foarte înălţător. Orfanii slujeau astfel gloria lui Dumnezeu, deşi orice sentiment personal omenesc ar fi trebuit să se simtă ofensat de această mascaradă. Vom vedea în continuare cum stau lucrurile în amănuntele activităţii profesionale private. Desigur, toate acestea nu indică decât o tendinţă, iar mai târziu vom fi nevoiţi să operăm şi noi înşine anumite delimitări. Dar a trebuit s-o consemnăm aici ca pe o tendinţă foarte importantă a acestei religiozităţi ascetice.

35. Din toate aceste puncte de vedere, etica de la Port Royal, deşi axată pe predestinare, este întru totul diferită, datorită orientării sale mistice, extramundane şi, prin urmare, catolice (vezi Honigsheim, op. cit.).

36. Hundeshagen (*Beitr. z. Kirchenverfassungsgesch. und Kirchenpolitik*, 1864, 1. p. 37) susţine punctul de

vedere atât de frecvent repetat că dogma predestinării ar fi fost o doctrină teologică, nu una populară. Această afirmaţie este corectă numai dacă identificăm „poporul” cu masa păturilor inferioare, neinstruite. Însă chiar şi aici, ea nu are decât o valabilitate strict limitată. Kohler (op. cit.) a descoperit, în anii patruzeci ai secolul al XIX-lea, că tocmai „masele” (având în vedere mica burghezie olandeză) deţineau o mentalitate pătrunsă de doctrina predestinării. Oricine respingea dublul decret era declarat eretic şi era marginalizat. Chiar şi lui Kohler i s-a pus întrebarea câ*nd a*n*ume a* renăscut (din punctul de vedere al predestinării). Predestinarea l-a condiţionat şi pe de Costa, condiţionând de asemenea şi separarea grupului de Kock. Nu numai Cromwell, pe care Zeller (Da*s th*e*ologische Sistem Z*w*inglis,* p. 17) l-a folosit ca paradigmă a efectului dogmei, ci şi oamenii săi ştiau foarte bine despre ce era vorba, iar canoanele sinoadelor de la Dordrecht şi Westminster cu privire la doctrină erau chestiuni naţionale de mare anvergură. Tr*yers şi* ej*ectors a*i lui Cromwell admiteau numai predestinaţionişti, iar Baxter (Li*fe,* I, p. 72), deşi în alte privinţe le este adversar, le recunoaşte influenţa considerabilă asupra calităţii clerului. Este cu totul exclus ca pietiştii reformaţi care au participat la conventiculele engleze şi olandeze să nu fi avut o idee clară în ceea ce priveşte doctrina. Tocmai aceasta i-a adunat laolaltă, în căutarea stării de ce*rtitudo s*a*lutis.* Catolicismul tradiţional, căruia predestinarea nu-i era câtuşi de puţin străină ca doctrină esoterică, sub diverse forme, putea să arate ce însemna şi ce nu însemna ea, să indice aspectele ei de doctrină teologică. Cel mai important este faptul că se respingea mereu punctul de vedere conform căruia individul ar trebui să se considere ales şi să se confirme. Vezi, pentru doctrina catolică, de exemplu Ad. van Wyck. Tr*act.* de *praedestinatione (*Köln, 1708). Nu vom examina

aici în ce măsură era corectă credinţa lui Pascal în predestinare. Hundeshagen, căruia doctrina nu-i este deloc agreabilă, îşi extrage evident

Note la paginile 91 – 92

191

Impresiile în principal din situaţii germane. Antipatia sa se întemeiază pe opinia la care a ajuns strict pe calea deducţiei, în sensul că doctrina ar trebui să conducă în mod necesar la fatalism moral şi la antinomism. Zeller (op. cit.) a respins această părere. Pe de altă parte, nu se poate nega că un asemenea deznodământ era posibil. Despre el pomenesc Melanchthon şi Wesley. Totuşi, este caracteristic faptul că în ambele cazuri era vorba de o combinaţie între doctrina predestinării şi o religiozitate bazată pe starea emotivă. Pentru această combinaţie, căreia îi lipsea ideea raţională de confirmare, o asemenea concluzie nu era, într-adevăr, lipsită de orice temei. Aceleaşi consecinţe au apărut în cadrul Islamului. Dar de ce? Deoarece concepţia islamică se referă la predeterminare, nu la predestinare, şi se aplică destinelor pământene, nu mântuirii din lumea de apoi. În consecinţă, aspectul cel mai important din punct de vedere etic, confirmarea celui care crede în predestinare, nu juca niciun rol în islamism. De aici nu putea decurge decât nemărginita vitejie a războinicului (ca la *Moira*), dar nu au apărut şi consecinţe privitoare la raţionalizarea vieţii, pentru care lipsea sancţiunea religioasă. Vezi şi dizertaţia teologică de la Heidelberg a lui F. Ulrich (*Die Vorberbestimmungslehre im Islam und Christenheit*, 1912). Aceste modificări ale doctrinei care au apărut în practică, de exemplu la Baxter, nu i-au afectat esenţa, atâta timp cât nu se atingea ideea că alegerea de către Dumnezeu, şi confirmarea acesteia, depindeau de individul concret, în sfârşit, mai presus de orice, toate marile figuri ale puritanismului (în cel mai larg sens al

cuvântului) au pornit de la această doctrină care, prin seriozitatea ei sumbră, le-a influenţat evoluţia din tinereţe: Milton, asemenea lui Baxter (deşi în mai mică măsură), şi Franklin, liber-cugetătorul de mai târziu. Emanciparea lor ulterioară faţă de interpretarea strictă a doctrinei corespunde total evoluţiei pe care a parcurs-o în aceeaşi direcţie şi mişcarea religioasă, în ansamblul ei. Toate marile *revivals* bisericeşti, cel puţin în Olanda şi majoritatea celor din Anglia, au pornit întotdeauna de la această emancipare.

37. Tot astfel după cum la Bunyan (*The Pilgrim's Progress*), ea constituie într-un mod atât de frapant starea de spirit fundamentală.

38. Pentru luteranul din perioada epigonică, această întrebare însemna mai puţin decât pentru calvinist, chiar şi făcând abstracţie de dogma predestinări. Nu pentru că cel dintâi s-ar fi interesat mai puţin de mântuirea sufletului său, ci fiindcă, datorită modului în care a evoluat Biserica Luterană, caracterul ei de instituţie ce conferă mântuirea s-a situat pe primul plan, astfel încât individul se simţea ca un obiect al atenţiei sale şi adăpostit de aceasta. Este însă caracteristic faptul că pietismul a fost acela care a provocat această problemă şi la luteranism. Totuşi, nu trebuie să trecem cu vederea faptul că problema lui *certitudo salutis*, ca atare, a ocupat un loc central pentru orice religie mântuitoare fără sfinte taine, fie ea buddhistă, jainistă

 sau de oricare altă confesiune. Aici îşi au originea toate impulsurile psihologice cu caracter pur religios.

39. Acest lucru este precizat în mod expres în scrisoarea adresată lui Bucer, *Corp. Ref.* 29, pp. 883 şi urm. Vezi încă o dată, în această privinţă, Scheibe, op. cit.,

p. 30.

40. Şi *Westminster Confession* (XVIII, 2) le oferă aleşilor perspectiva unei certitudini neîndoielnice a graţiei, deşi rămânem, cu toate faptele noastre, doar nişte „slugi nefolositoare”, iar lupta împotriva răului durează toată viaţa. Dar chiar şi alesul trebuie de multe ori să lupte un timp îndelungat pentru a dobândi acea *certitudo* pe care i-o dă conştiinţa datoriei împlinite, conştiinţa care credinciosului autentic nu-i poate fi niciodată răpită.

41. Doctrina calvinistă strictă se referea la credinţă şi la conştiinţa comuniunii cu Dumnezeu prin sacramente, menţionând numai în treacăt „celelalte roade ale spiritului”. Vezi pasajele respective la Heppe, *Dogmatik der ev. ref. Kirche* (1861), p. 425. Calvin însuşi a respins ideea că faptele bune ar indica bunăvoinţa lui Dumnezeu, deşi acestea erau pentru el, ca şi pentru luterani, roade ale credinţei (*Instit.* III, 2, 37, 38). Întoarcerea practică spre confirmarea credinţei prin fapte, care este caracteristică ascetismului, evoluează în paralel cu modificarea treptată a doctrinei lui Calvin. La fel ca la Luther, adevărata Biserică a fost caracterizată iniţial de doctrina pură şi sacramente, dar ulterior *disciplina* a ajuns să fie pusă pe o poziţie de egalitate cu cele două. Această evoluţie poate fi urmărită, de exemplu, în pasajele din Heppe, op. cit., pp. 194 – 195, ca şi în modul în care pe la sfârşitul secolului al XVI-lea se dobândea în Ţările de Jos calitatea de membru al Bisericii (supunerea expresă faţă de disciplina Bisericii fiind condiţia esenţială).

42. Vezi, de exemplu, Olevian, *De substantia foederis gratuiţi inter Deum el electos* (1585), p. 257, şi Heidegger, *Corpus Theohgiae*, XXIV, pp. 87 şi urm., precum şi alte pasaje la Heppe, *Dogmatik der ev. ref. Kirche* (1861), p. 425.

43. Vezi, în această privinţă, observaţiile lui

Schneckenburger, op. cit., p. 48.

44. Astfel, de exemplu, la Baxter reapare deosebirea dintre *mortal* şi *venial sân*, păcat de moarte şi păcat care se poate ierta, la fel ca în doctrina catolică. Primul gen de păcat este un simptom de lipsă a stării de graţie, iar atunci numai o convertire a întregii fiinţe umane mai poate oferi o şansă se dobândire a graţiei. Cel de-al doilea gen de păcat nu este incompatibil cu starea de graţie.

45. În acest sens se exprimă, cu diverse nuanţe, Baxter, Bailey, Sedwgick, Hoombeek. Vezi şi exemplele lui Schneckenburger, op. cit., p. 262.

Note la paginile 92 – 94

193

46. Conceperea stării de graţie ca un fel de stare socială (cam ca aceea a asceticilor de la începuturile Bisericii) este foarte frecventă. Vezi, de pildă, Schortinghuis, *Het innige Christendom*, (1740, lucrare interzisă de Statele Generale!).

47. După cum susţine Baxter în numeroase pasaje din *Christian Directory* (pe care le vom examina mai târziu) şi mai ales în concluzia acestei lucrări. Recomandarea muncii profesionale ca mijloc de a alunga teama de propria inferioritate morală aminteşte de interpretarea psihologică a lui Pascal, potrivit căreia înclinaţia spre bani şi asceza profesională sunt un mijloc inventat pentru ne înşela cu privire la propria nimicnicie morală. În viziunea lui, credinţa în predestinare, împreună cu convingerea că tot ce ţine de fiinţa omenească este nevrednic, datorită păcatului originar, nu pot determina decât renunţarea la lume, astfel că recomandă contemplaţia ca unic mijloc de a ne despovăra de apăsarea păcatului şi de a obţine certitudinea mântuirii. Dr. Paul Honigsheim a făcut o analiză pertinent a noţiunii de profesiune la catolicismul autentic şi la jansenism, în dizertaţia sa citată (parte a unei

lucrări mai ample pe care, sperăm, o va continua). La jansenişti lipseşte orice urmă a legăturii dintre certitudinea mântuirii şi activitatea laică. Concepţia lor despre profesiune are, în mult mai mare măsură decât cea luterană şi cea autentic catolică, sensul acceptării unei situaţii de viaţă date, oferite nu numai de ordinea socială, ca în catolicism, ci şi de glasul propriei conştiinţe (Honighseim, op. cit., pp. 139 şi urm.).

48. Aceste idei sunt conţinute şi în studiul lui Lobstein din *Festgabe fur H. Hohzmann*, lucrare plină de claritate care trebuie să fie comparată cu cele ce urmează. I s-a reproşat sublinierea excesivă a ideii de *certitudo salutis*. Numai că aici trebuie să operăm o distincţie între teologia lui Calvin şi calvinism, precum şi între sistemul teologic şi necesităţile asistenţei spirituale. Toate mişcările religioase care au cuprins mulţimi mari de oameni au pornit de la întrebarea: „Cum pot să mă asigur că voi fi mântuit?” După cum am mai spus, ea joacă un rol central nu numai în cazul de faţă, ci în istoria tuturor religiilor – de exemplu, şi în cele indiene. Cum ar fi fost posibil altfel?

49. Într-adevăr, nu se poate nega că dezvoltarea deplină a acestui concept s-a produs abia în epoca luterană târzie (Praetorius, Nicolai. Meisner). Conceptul este prezent, totuşi, – şi la Johannes Gerhard, chiar în sensul discutat aici. În cartea a patra a lucrării sale *Geschichte des Pietismus* (vol. II, pp. 3 şi urm.), Ritschl consideră că introducerea acestui concept în luteranism ar reprezenta o resuscitare sau o preluare a unor elemente catolice. El nu contestă (p. 10) că problema mântuirii individuale este aceeaşi, atât la Luther cât şi la misticii catolici, dar crede că soluţiile celor două părţi sunt diametral opuse. Desigur, nu pot îndrăzni să emit o judecată proprie. E clar că oricine simte că aerul care adie în *Freiheit eines Christenmenschen* este altceva decât, pe de o parte, joaca

dulceagă cu „blândul copil Iisus” din

194

Etica protestantă şi spiritul capitalismului literatura mai târzie şi, pe de altă parte, decât starea de spirit religioasă a lui Tauler. Tot astfel, menţinerea elementului mistico-magic în doctrina luterană a împărtăşaniei a avut cu siguranţă alte motive religioase decât acea cucernicie bernardinică” acea „atmosferă de Cântarea Cântărilor” la care revine mereu Ritschl, ca izvor al cultivării relaţiilor de nuntire cu Christos. Dar nu cumva această doctrină a împărtăşaniei a favorizat, printre altele, redeşteptarea religiozităţii impregnate de emoţii mistice? Mai mult, nu e deloc corect să se afirme (p. 11, op. cit.) că libertatea misticului ar fi constat exclusiv în retragerea din lume. Tauler, în special, argumenta, în consideraţiile sale atât de interesante ţinând de psihologia religiei, că ordinea ce se instaurează în gândurile referitoare la activitatea laică este un efect practic al contemplaţiilor nocturne pe care el le recomanda, de pildă, în cazul insomniei. „Numai în felul acesta [prin unirea mistică, noaptea, înainte de a adormi, cu Dumnezeu], raţiunea se limpezeşte, creierul câştigă în putere, iar peste zi omul este cu atât mai mult călăuzit întru pace şi dumnezeire, prin disciplina sa lăuntrică, cu cât este mai profund unit cu Dumnezeu: atunci, toate lucrările lui se ordonează. De aceea, dacă omul s-a pregătit pentru lucrarea sa şi are deplină credinţă în virtute, atunci, dacă apoi ajunge la realitate, lucrările sale devin virtuoase şi divine”. (*Predigten*, fii. 318). Aşadar, putem constata faptul asupra căruia vom mai reveni: contemplarea mistică şi atitudinea raţională în privinţa profesiunii nu se exclud reciproc. Situaţia contrară se produce abia atunci când religiozitatea ia un caracter direct isteric, ceea ce nu a fost cazul nici la toţi misticii, nici chiar la toţi pietiştii.

50. Referitor la aceasta, vezi introducerea la studiile privind etica economică a religiilor universale [*Wirtschaftsethik der Weltreligionen*).

51. În această ipoteză, calvinismul intră în tangenţă cu catolicismul oficial. Pentru catolici, însă, de aici rezultă necesitatea tainei pocăirii, iar pentru reformaţi, nevoia de confirmare practică prin activitatea laică.

52. Vezi, de exemplu, la Beza (*De praedestinat. doct. ex. praelect. În Rom. 9 a*, Raph. Eglino exe. 1584, p. 133): „Sicut exoperibus vere bonis ad sanctificationis donum, a sanctificatione ad fidem – ascendimus: ita excertis illis efectis non quamvis vocationem, sed efficacem illam, et exhac vocatione electionem et exelectione donum praedestinationis în Christo tam firmam quam immotus est Dei thronus certissima connexione efectorum et causarum colligimus”. Dar trebuie să fim prudenţi cu privire la semnele damnării, pentru că totul depinde de judecata finală. Abia puritanismul a avut o altă concepţie în acest sens. Vezi, de asemenea, analiza detaliată a lui Schneckenbur. ger, op. cit., care însă citează, desigur, doar o categorie limitată de lucrări. Această trăsătură apare repetat în întreaga literatură puritană… It will not be said, did you believe? – but: were you Doers, or Talkers only?” [Nu se va spune: aţi crezut? – ci: aţi fost

Note la paginile 95 – 96

195

făptuitori, sau numai grăitori?], spune Bunyan. Conform lui Baxter (*The Saints Everlasting Rest*. cap. XII), care propovăduieşte forma cea mai moderată a predestinării, credinţa este supunerea faţă de Christos, din inimă şi prin faptă… Do what you are able first, and then complain of God for denying you grave if you have cause” [Fă mai întâi ceea ce eşti în stare, şi abia apoi plânge-te de Dumnezeu că-ţi refuză harul, dacă ai motiv], a răspuns el

la obiecţia că voinţa nu ar fi liberă şi că numai Dumnezeu ar putea oferi mântuirea. (Works *of the Puritan Divines, IV*, p. 155). Cercetarea lui Fuller (istoric al Bisericii) s-a limitat la problema confirmării practice şi la dovezile existenţei stării de graţie vizibile în conduită. Acelaşi lucru i-a spus şi Howe, în locul deja citat. Orice examinare amănunţită a lucrării Works *of the Puritan Divines ofe*ră nenumărate dovezi. Adeseori, convertirea la puritanism s-a datorat unor scrieri ascetice catolice – în cazul lui Baxter, de exemplu, a fost vorba de un opuscul iezuit. Aceste concepţii nu reprezentau o inovaţie radicală în raport cu doctrina lui Calvin (Inst*. Christ., c*ap. I, ediţia originală din 1536, pp. 97, 113). Numai că, la Calvin, nu era sigur că graţia putea fi obţinută pe această cale (p. 147). În mod obişnuit, erau invocaţi Ioan 3, 5 şi alte pasaje asemănătoare. Ca să anticipăm, cerinţa de fide*s efficax nu* se limitează la calvinişti. Mărturisirile de credinţă baptiste tratează exact la fel roadele credinţei în articolul privitor la predestinare („and that its" – a lui „regeneration" – „proper evidence appears in the holy fruits of repentance and faith and newness of life" [Şi că dovada sa propriu-zisă apare în roadele sfinte ale căinţei şi în credinţa şi noutatea vieţii.] – Articolul 7 din Crez, reprodus în The *Baptist Church Manual de* J.N. Brown, D.D., Philadelphia, Am. *Bap*t. *Pu*b. *Soc). L*a fel, tratatul influenţat de menoniţi, Olji*f – T*acx*ken, pe* care sinodul de la Harlem l-a adoptat în anul 1649, începe (p. 1) cu întrebarea: după ce anume se cunosc copiii lui Dumnezeu? Şi răspunde (p. 10): „Nu al is t dat dasdanigh vruchtbare ghelove alleene zii het seker fundamentale kennteeken – om de conscientien der gelovigen în het nieuwe verbondt der genade Gods te versekeren".

53. În ceea ce priveşte importanţa acestora pentru conţinutul material al eticii sociale, s-au făcut unele

referiri mai sus. Aici însă nu este vorba de conţinut, ci de motivaţiile acţiunii morale.

54. Modul în care această idee a favorizat pătrunderea în puritanism a spiritului ebraic din Vechiul Testament este evident.

55. Astfel, Declaraţia de la Savoy afirmă despre *the members of the ecdesia pura*: ei sunt „saints by efectual calling, visibly manifested by their profession and walking”, sfinţi prin chemarea lor activă, manifestată vizibil prin profesiunea şi umbletul lor.

56. „A Principle of Goodness”. Charnock. În *Works of the Puritan Divines*, p. 175.

57. Convertirea este, aşa cum spune Sedgwick, o „copie exactă a decretului de predestinare”. Iar Bailey susţine că cine este ales este şi chemat să fie obedient şi împuternicit pentru acest lucru. Numai cei pe care Dumnezeu îi cheamă la credinţă (fapt ce reiese din conduita lor) sunt adevăraţi credincioşi, nu simpli *temporari*; *believers*, precizează *Hanserd Knolly's Confession* (baptistă).

58. Vezi, de exemplu, concluzia lui Baxter în *Chhstian Directory*.

59. Astfel, de exemplu, Charnock, *Self-examination*, p! 183, pentru respingerea doctrinei catolice cu privire la *dubitatio*.

60. Această argumentare revine mereu, de exemplu la Hoombeek, *Theologia practica*. De pildă, în vol. I, p. 160; voi. 11, pp. 70, 72, 182.

61. De exemplu, *Conf. Helvet*. 16 spune „et improprie his [faptelor] salus adtribuitur”.

62. În legătură cu toate cele de mai sus, vezi Schneckenburger, pp. 80 şi urm.

63. Augustin ar fi spus: „şi non es praedestinatus, fac ut praedestineris”.

64. Ne aminteşte de dictonul lui Goethe practic echivalent: „Cum se poate cunoaşte cineva pe sine? Niciodată prin contemplaţie, totdeauna prin acţiune. Încearcă să-ţi faci datoria şi vei afla îndată ce se află înăuntrul tău. Dar care este datoria ta? Sarcina zilnică”.

65. Deşi, Calvin însuşi susţinea că „sfinţenia” trebuie să fie vizibilă (*Instit. Christ.*, IV, pp. 1, 2, 7, 9), frontiera dintre sfinţi şi păcătoşi trebuie să rămână totdeauna inaccesibilă cunoaşterii umane. Trebuie să credem că acolo unde cuvântul lui Dumnezeu este vestit nealterat, într-o Biserică organizată şi administrată după legea lui Dumnezeu, sunt prezenţi şi unii dintre cei aleşi, chiar dacă nu-i putem recunoaşte.

66. Evlavia calvinistă este unul dintre numeroasele exemple din istoria religiilor pentru raportul dintre consecinţele logice şi cele psihologice ale anumitor idei religioase referitoare la comportamentul religios practic. Desigur, fatalismul este singura consecinţă logică a predestinării. Dar, datorită intervenţiei ideii de confirmare, efectul psihologic a fost tocmai contrar. Din motive de aceeaşi natură, adepţii lui Nietzsche revendică o semnificaţie etică pozitivă pentru ideea eternei reîntoarceri. Numai că aici este vorba de răspunderea pentru o viaţă viitoare fără nicio relaţie de continuitate conştientă cu cel care acţionează, în timp ce la puritani se aplică principiul *tua res agitur*. Chiar şi Hoombeek (*Theologia practica*, I, p. 159), explică foarte elocvent, în limbajul epocii, relaţia dintre predestinare şi acţiune. Prin însuşi faptul că sunt aleşi, *electi* sunt imuni faţă de fatalism, deoarece, prin refuzul acestuia, se dovedesc *quos lipsa electio sollicitos reddit et diligentes officiorum*. Interesele practice anulează consecinţele fataliste

deductibile logic (care, totuşi, se produc uneori).

Note la pagina 96

197

Pe de altă parte, însă, conţinutul de idei al unei religii – aşa cum demonstrează chiar calvinismul – este mult mai important decât ar admite, de exemplu, William James (*The Varieties of Religious Experience*, 1902, pp. 444 şi urm.). Importanţa elementului raţional în metafizica religioasă se manifestă clasic prin extraordinarele efecte pe care le-a exercitat asupra vieţii structura logică a conceptului calvinist de Dumnezeu. Dacă Dumnezeul puritanilor a acţionat în istorie cum nu a mai făcut-o niciun altul înainte sau după aceea, capacitatea aceasta s-a datorat mai ales atributelor pe care i le-a conferit puterea *ideii*. Evaluarea pragmatică făcută de James importanţei ideilor religioase, în funcţie de influenţa lor asupra vieţii, este de altfel ea însăşi un produs autentic al universului de idei specific patriei puritane în care-şi are obârşia acest savant remarcabil. Desigur, ca oricare altă trăire, şi cea religioasă este, ca atare, neraţională. Trăirea *kat exohen*, prin excelenţă, este cea în forma sa supremă, mistică, şi – aşa cum bine a arătat James – se distinge prin absoluta sa incomunicabilitate. Ea are un caracter specific şi se prezintă ca o cunoaştere, dar nu poate fi reprodusă corespunzător cu mijloacele aparatului nostru conceptual şi lingvistic. De asemenea, este adevărat că orice trăire religioasă îşi pierde din conţinut la încercarea de a-l formula raţional, şi aceasta cu atât mai mult cu cât formularea se ridică la un nivel mai înalt d* abstracţie. Aşa cum au ştiut încă din secolul al XVII-lea sectele baptiste, în aceasta constă cauza conflictelor tragice inerente oricărei teologii raţionale. Dar acea raţionalitate care este specifică nu numai trăirii religioase, ci şi (în sensuri şi măsuri diferite) oricărei trăiri, nu este un obstacol în calea

faptului că, tocmai din punct de vedere practic, genul acesta de sistem de idei, care-şi apropie şi îndreaptă pe propriul făgaş ceea ce este trăit direct din punct de vedere religios, are cea mai mare importanţă. Căci din acest punct de pornire se dezvoltă, în epocile când Biserica are o influenţă enormă asupra vieţii şi provoacă un interes puternic faţă de aspectele dogmatice, cele mai multe dintre diferenţele atât de importante practic în ceea ce priveşte consecinţele etice, aşa cum există ele între feluritele religii de pe Pământ. Oricine cunoaşte izvoarele istorice ştie cât de incredibil de intens a fost, dacă îl măsurăm cu etalonul actual, interesul dogmatic al mireanului în epoca marilor lupte religioase. Numai credinţa superstiţioasă pe care o are proletariatul actual în ceea ce poate face şi demonstra ştiinţa poate fi comparată cu acest interes.

67. Baxter, *The Saints Everlasting Rest*, I, p. 6, răspunde la întrebarea: „Whether to make salvation our end be not mercenary or legal? It is properly mercenary when we expect it as wages for workdone [...]. Otherwise, it is only such a mercenarism as Christ commandeth [...] and if seeking Christ be mercenary, I deşire to be se mercenary” [Oare ţelul pe care ni-l alcătuim din dobândirea mântuirii este cumva mercenar, sau legal? Suntem cu adevărat mercenari atunci când o aşteptăm ca plată pe*ntru* munca efectuată.

Altfel nu este o atitudine mercenară decât aşa cum o porunceşte Christos [...] şi dacă a-l căuta pe Christos înseamnă a fi mercenar, atunci doresc să fiu mercenar.] De altfel, nici la unii calvinişti care trec drept ortodocşi nu lipseşte căderea într-un astfel de mercenariat. După Bailey, Prax*is pie*t*atis, p.* 262, pomenile reprezintă un mijloc de

evitare a unei pedepse laice. Alţi teologi au recomandat celor damnaţi faptele bune, pe motiv că damnarea va fi întrucâtva mai uşor de suportat, iar celor aleşi le-au recomandat acelaşi lucru pentru că, în acest caz, Dumnezeu nu-i va iubi numai fără motiv, ci ob c*ausam, ce*ea ce-şi va găsi răsplata într-un fel sau altul. Şi apologii (Schneckenburger, op. cit., *p*. 101) au făcut unele mici concesii cu privire la importanţa faptelor bune pentru gradul de mântuire.

68. Şi aici, pentru a reliefa mai întâi diferenţele caracteristice, trebuie să ne exprimăm în paradigma „tipurilor ideale”, ceea ce forţează oarecum realitatea istorică, dar în absenţa acesteia o formulare clară ar fi exclusă, având în vedere complexitatea subiectului. Măsura în care contradicţiile conturate aici cât se poate de exact nu sunt decât relative ar necesita o discuţie aparte. Desigur, e adevărat că, încă din Evul Mediu, doctrina catolică oficială şi-a fixat ca ideal, la rândul ei, sanctificarea sistematică a întregii vieţi. Dar tot atât de neîndoielnic este şi că: (1) practica bisericească uzuală, tocmai prin mijlocul ei cel mai eficient de disciplinare, spovedania, promova modul de viaţă nesistematic descris în text; şi (2) conţinutul afectiv fundamental riguros şi rece, precum şi izolarea absolută a calviniştilor, nu puteau decât să fie cu totul străine catolicismului laic din Evul Mediu.

69. Importanţa absolut centrală a acestui factor va fi evidenţiată treptat, aşa cum am mai menţionat, abia în studiile privitoare la *Etica economică a religiilor universale*.

70. Într-o anumită măsură, şi pentru luteran. Luther nu a dorit să elimine această ultimă rămăşiţă de magie sacramentală.

71. Conform, de exemplu, Sedgwick, *Bussund*

Gnadenlehre (traducerea germană a lui Roscher, 1689). Cel ce este gata să se căiască are o regulă fixă, pe care o respectă întocmai şi după care îşi organizează toată viaţa şi conduita (p. 591). El trăieşte după lege, înţelept, vigilent şi prudent (p. 596). Numai o schimbare durabilă a omului în totalitatea sa poate să determine acest lucru, întrucât este consecinţa predestinării (p. 852). O adevărată căinţă îşi găseşte întotdeauna expresia în conduită (p. 361). Deosebirea dintre faptele bune numai din punct de vedere moral şi *opera spiritualia* constă, după cum explică Hoombeek (op. cit., I, IX, cap. îi), tocmai în faptul că ultimele sunt urmarea unei vieţi renăscute (op. cit., 1. p. 160). În ele se poate observa un progres continuu, care poate fi obţinut numai prin influenţa supranaturală a graţiei divine (op. cit., p. 150). Mântuirea rezultă din transformarea întregii fiinţe umane prin graţia divină

Note la paginile 97 – 99

199

(*ibid.*, pp. 190 şi urm.). Ideile acestea sunt comune întregului protestantism, şi se regăsesc, desigur, şi în idealurile supreme ale catolicismului, dar consecinţele lor au putut apărea numai în mişcările puritane orientate spre asceza laică şi, mai ales, doar acolo unde aveau sancţiuni psihologice adecvate.

72. Această ultimă denumire este derivată, mai ales în Olanda, de la cei care-şi modelau viaţa exact după recomandările biblice (de exemplu, la Voet). Mai mult, denumirea de „metodişti” se întâlneşte uneori la puritani şi în secolul al XVII-lea.

73. Deoarece, aşa cum subliniază predicatorii puritani (de exemplu, Bunyan, în *The Pharisee and the Publicări*, *Works of the Puritan Divines*, p. 126), fiecare păcat ar nimici tot meritul acumulat de-a lungul vieţii prin fapte bune dacă, lucru de neînchipuit, omul ar putea face,

prin propriile sale puteri, ceva ce Dumnezeu ar putea considera drept meritoriu, sau chiar dacă ar putea trăi în perfecţiune pentru vreo perioadă de timp. Astfel, puritanismul nu gândea din perspectiva unui fel de cont curent cu sold, imagine cunoscută încă din Antichitate, ci prin prisma alternativei categorice valabile pentru viaţă în totalitatea sa: stare de graţie sau de damnare. Pentru referiri la conceptul de cont curent, vezi nota 102 de mai jos.

74. În aceasta constă deosebirea dintre simplele *legality* şi *civility* care se regăsesc la Bunyan ca tovarăşe ale lui *Mr. Worldly-Wiseman* în cetatea numită *Morality*.

75. Charnock, *Self-examination* (*Works of the Puritan Divines*, p. 172): „Reflection and knowledge of seif is a prerogative of a raţional nature”. [Reflecţia şi cunoaşterea sinelui sunt prerogativele unei firi raţionale]. La aceasta se adaugă nota de subsol: „Cogito, ergo sum, is the first principle of the new philosophy”. [Cogito, ergo sum este primul principiu al noii filosofii.]

76. Cred că nu este aici locul potrivit pentru a analiza înrudirea dintre teologia lui Duns Scotus şi anumite concepţii ale protestantismului ascetic. Cea dintâi nu a obţinut niciodată recunoaştere oficială, uneori fiind doar tolerată, iar alteori chiar etichetată drept erezie. Repulsia specifică manifestată ulterior de pietişti faţă de filosofia lui Aristotel era împărtăşită într-un sens oarecum diferit atât de Luther, cât şi de Calvin, într-o opoziţie deliberată faţă de catolicism (vezi *Instit. Christ.*, II, cap. XII. p. 4; IV, cap. XVII, p. 24). „Primatul voinţei”, cum l-a numit Kahl, este comun tuturor acestor curente.

77. Astfel, de pildă, articolul „Ascetism” din *Lexiconul* bisericesc catolic îi defineşte sensul în perfectă concordanţă cu cele mai înalte forme istorice ale ei. Acelaşi lucru îl spune şi Seeberg. În *Realenzyklopa die fur*

Etica protestantă şi spiritul capitalismului *protestantische Theologie und Kirche*. Ne cerem permisiunea de a folosi acest concept în scopurile urmărite de studiul nostru, aşa cum o facem. Cunosc foarte bine faptul că acest sens poate fi conceput şi altfel, mai larg sau mai îngust, cum de obicei şi este.

78. În *Hudibras* (*Cântul I*, 18, 19), puritanii sunt comparaţi cu călugării capucini. Într-un raport al trimisului genovez Ficeschi, armata lui Cromwell este numită o adunătură de călugări.

79. Având în vedere această relaţie strânsă între asceza monahală în afara lumii şi asceza profesională (laică) în interiorul lumii, pe care o afirm cu tărie, constat cu surprindere că Brentano (op. cit., p. 134 şi altele) citează împotriva mea asceza muncii la călugări şi recomandarea acesteia! întregul „Exkurs” îndreptat contra mea culminează aici. Dar tocmai această continuitate este, după cum poate constata oricine, o premisă fundamentală a întregii mele expuneri: Reforma a transferat ascetismul raţional creştin şi obiceiurile sale metodice din mănăstiri în viaţa profesională laică. Conform discuţiei care urmează şi care a rămas neschimbată.

80. Vezi numeroasele relatări despre procesele în care au fost judecaţi ereticii puritani, reproduse în *History of the Puritans* de Neal şi *in English Baptists* de Crosby.

81. Stanford, op. cit. (şi mulţi alţii înaintea lui şi după el) au identificat în puritanism originea idealului de *rezerve*. În privinţa acestui ideal, vezi şi remarcile lui James Bryce privitoare la ce//ege-ul american în voi. Îl din *American Commonwealth*. Principiul ascetic al stăpânirii de sine a făcut din puritanism unul dintre părinţii disciplinei militare moderne, (cu privire la rolul lui Mauriciu de Orania ca fondator al organizării militare

moderne, vezi Roloff, *Preus. Jahrb.*, 1903, 111, p. 255). Acei *Ironsides* ai lui Cromwell, ţinând în mână pistolul cu piedica ridicată, fără să tragă, năpustindu-se în galop contra inamicului, nu erau superiori Cavalerilor prin pasiunea lor dezlănţuită, ci, dimpotrivă, prin autocontrolul lucid care le permitea conducătorilor să-i stăpânească totdeauna. Pe de altă parte, atacul impetuos al Cavalerilor se sfârşea mereu prin dezintegrarea propriilor rânduri. Vezi Firth, *Cromwell's Army*.

82. Vezi, în special, Windelband, *Ueber Willenstreiheit*, pp. 77 şi urm.

83. Numai că nu atât de clar. Contemplaţia, uneori amestecată cu emoţia intensă, se combină adesea cu aceste elemente raţionale. Dar contemplaţia, la rândul ei, este reglementată într-un mod metodic.

84. După Richard Baxter, este păcat orice contravine acelei raţiuni, *reason*, pe care Dumnezeu ne-a dat-o ca normă de acţiune. Nu e vorba numai de pasiunile inerent păcătoase, ci şi de orice afecte lipsite de sens sau de măsură ca atare, deoarece ele tulbură aşa-numita *countenance*, cumpătare.

Note la paginile 99 – 101

201

şi, ca procese pur carnale, ne abat de la raportarea raţională la Dumnezeu a oricărei activităţi şi simţiri şi îl ofensează. Vezi, de exemplu, ce se spune despre păcatul mâniei (*Christian Director*]/, ediţia a doua, 1698, p. 295. În această privinţă, la p. 287 este citat Tauler.) Despre păcatul fricii, vezi *ibid.*, p. 287. Se insistă asupra faptului că, dacă admitem că apetitul este *the rute or measure of eating*, regula sau măsura mâncatului, comitem păcatul de idolatrizare a celor trupeşti (*ibid.*, 1, – pp. 310, 316 ş.a.). În acest context se face trimitere pretutindeni la Pildele lui Solomon, precum şi la *De tranquilitate animi* a lui Plutarh.

Nu rareori se recurge şi la scrierile ascetice ale Evului Mediu, vezi Sf. Bernard, Bonaventura, ş.a. Opoziţia faţă de „cine nu iubeşte vinul, femeia şi cântecul” nu putea fi formulată mai categoric decât prin extinderea conceptului de *idolatry* încât să cuprindă toate plăcerile senzuale, în măsura în care ele nu sunt justificate igienic, caz în care (aici este inclus sportul, în cadrul acestor limite, dar şi alte *recreations*) sunt permise. Pentru detalii, vezi mai jos (Capitolul 5). Trebuie subliniat că sursele citate aici şi altundeva nu sunt scrieri dogmatice sau normative, ci inspirate din practica asistenţei spirituale şi, ca atare, reprezintă b bună imagine a direcţiei în care s-a manifestat influenţa acesteia.

85. Aş regreta dacă din această prezentare s-ar deduce că avem de gând să evaluăm vreo formă de religiozitate. Aspectul acesta nu ne preocupă aici. Este vorba numai de influenţa anumitor aspecte care, dintr-o perspectivă pur religioasă, sunt poate periferice, dar cu mare pondere asupra comportamentului practic.

86. *Vezi*, în această privinţă, articolul „Moralisten, englische” scris de E. Troeltsch pentru *Realenzyklopädie fur protestantische Theologie und Kirche*, ediţia a treia.

87. Cât de puternică a fost influenţa unor idei religioase şi a unor situaţii foarte concrete care ne apar ca accidente istorice se vede deosebit de clar din faptul că în cercurile pietismului de sorginte reformată s-a regretat uneori absenţa mănăstirilor, iar experimentele „comuniste” ale lui Labadie şi ale altora nu erau decât un surogat pentru viaţa mănăstirească.

88. Ideea apare chiar şi la unele confesiuni din epoca Reformei. Deşi Ritschl consideră evoluţia ulterioară drept o degenerare a ideilor Reformei, nici el nu contestă (*Pietismus*, 1. pp. 258 şi urm.) că, de pildă, în *Conf. Gali.* 25, 26, *Conf. Belg.* 29, *Conf. Helv.* post. 17, adevărata

Biserică Reformată se definea prin atribute clar empirice, iar în această Biserică adevărată credincioşii nu puteau fi primiţi fără semnul unei activităţi morale. (Vezi mai sus, nota 42).

89. „Bless God that we are not of the many”. slavă Domnului că nu suntem dintre cei mulţi. (Thomas Aclams, *Works of the Puritan Diuines*, p. 138).

90. Ideea de *birthright*, atât de importantă din punct de vedere istoric, a dobândit astfel în Anglia o confirmare importantă: „The first born which are written în Heaven [...]. As the first born is not to be defeated in his inheritance, and the eprolled names are never to be obliterated, se certainly shall they inherit eternal life”. [Primii născuţi care sunt înscrişi în Rai [...]. Deoarece primul născut nu poate fi învins în moştenirea lui şi numele înscrise nu trebuie să fie uitate, cu sigifranţă că ei vor moşteni viaţa veşnică.] (Thomas Adams, Works of the P*uritan Divines*, *p. xiv*).

91. Accentul pus de luteranism pe căinţa penitentă este profund străin spiritului calvinismului ascetic, nu în teorie, dar la nivel practic în orice caz. Pentru calvinist, acest sentiment este lipsit de valoare etică, nu foloseşte câtuşi de puţin celor damnaţi, câtă vreme pentru cei siguri de faptul că sunt aleşi, păcatul propriu, pe care poate că şi-l mărturisesc lor înşişi, nu este decât un simptom al întârzierii dezvoltării. În loc să se căiască pentru el, îl detestă şi încearcă să-l răscumpere prin faptă, spre gloria lui Dumnezeu. Vezi consideraţiile lui Howe (capelanul lui Cromwell în 1656 – 1658), în *Of Men's Enmity against God and of Reconciliation between God and Man* (*Works of the english Puritan Divines*, p. 237): „The carnal mind is enmity against God. It is the mind, therefore, not as

speculative merely, but as practicai and active, that must be renewed”. [Gândul carnal este duşmănie faţă de Dumnezeu. De aceea, el trebuie să fie reînnoit nu numai în manifestarea lui speculativă, ci şi în aceea practică şi activă.”]. Şi, la p. 246: „Reconciliation [...] must begin în (1) a deep conviction [...] of your former enmity [...]. I have been alienated from God [...]. (2) (p. 251) a clear and lively apprehension of the monstrous iniquity and wickedness thereof”. [Reconcilierea [...] trebuie să înceapă (1) printr-o profundă încredinţare [...] despre duşmănia anterioară [...]. M-am înstrăinat de Dumnezeu [...]. (2) Printr-o înţelegere limpede şi vie a îngrozitoarei nedreptăţi şi ticălefşii din ea.] Aici este vorba de ura faţă de păcat, nu faţă de păcătos. Însă chiar şi celebra scrisoare a ducesei Renata d’Este (mama Eleonorei) către Calvin, în care ea vorbeşte, printre altele, de ura pe care ar purta-o tatălui şi soţului dacă ar fi convinsă că ei fac parte dintre cei damnaţi, ilustrează transferul asupra persoanei. Totodată, este un exemplu pentru ceea ce s-a spus mai sus despre desprinderea individului din legăturile bazate pe sentimentele naturale, de care era răspunzătoare doctrina predestinării.

92. „None but those who give evidence of being regenerate or holy persons ought to be received or counted fit members of visible Churches. Where this is wanting, the very essence of a Church is lost”. [Numai aceia care dovedesc că sunt persoane renăscute sau sfinte pot fi primiţi sau consideraţi membri potriviţi pentru Bisericile vizibile. Acolo unde acest lucru lasă de dorit, însăşi esenţa Bisericii se pierde.] Astfel este formulat principiul lui Owen. vicecancelarul independenţist-calvinist de la Oxford în timpul lui

Note la paginile 101 – 103

Cromwell (*înv. into the Origin of. Eu. Ch.*). *Vezi* şi eseul următor [care nu apare în colecţia de faţă – n. red.].

93. Vezi eseul-următor.

94. *Cât.* Genei»., p. 149. Bailey, *Praxis pietatis*, p. 125: „În viaţă trebuie să ne purtăm ca şi cum nimeni în afară de Moise nu ar avea vreo autoritate asupra noastră”.

95. „Legea îi apare calvinistului ca o normă ideală, în timp ce pe luteran îl împovărează, deoarece pentru el e de neatins”. În catehismul luteran, ea este situată înaintea Evangheliei, spre a crea smerenia necesară, pe când în catehismul reformat se află, în general, după aceasta. Calviniştii le reproşau luteranilor că ar avea „o adevărată teamă de a deveni sfinţi” (Mohler), iar luteranii îi acuzau pe calvinişti de „aservire faţă de lege” şi aroganţă.

96. *Studies and Reflections of the Great Rebellion*, pp. 79 şi urm.

97. Dintre acestea, trebuie să remarcăm Cântarea Cântărilor, de cele mai – multe ori ignorată pur şi simplu de puritani. Erotismul său oriental a contribuit la crearea anumitor tipuri de religiozitate, de pildă acela al Sfântului Bernard.

98. Cu privire la necesitatea autocontrolului, vezi de exemplu predica mai sus citată a lui Charnock despre 2 Cor. 13, 5. *Works of the Puritan Divines*, pp. 161 şi urm.

99. Majoritatea teologilor moralişti recomandau acest lucru. De exemplu, Baxter, *Christian Directory*, II, pp. 77 şi urm., care însă nu trece cu vederea pericolele metodei.

100. Contabilitatea morală a fost, desigur, larg răspândită şi la alţii. Dar numai aici se pune accentul pe ea ca unică modalitate de cunoaştere a alegerii sau damnării decise în eternitate şi, simultan, se evidenţiază şi sancţiunea psihologică hotărâtoare pentru grija şi precizia în acest calcul.

101. Aceasta a fost deosebirea netă faţă de alte moduri de comportare, aparent similare.

102. Baxter (*Saints Euerlasting Rest*, cap. xii), explică neputinţa de a-l vedea pe Dumnezeu prin următoarea observaţie: după cum putem face comerţ profitabil prin corespondenţă cu un străin nevăzut, tot astfel am putea, printr-un „comerţ sacru” cu Dumnezeu cel nevăzut, să dobândim „perla nepreţuită”. Aceste pilde comerciale, în locul celor judiciare obişnuite la moraliştii mai vechi şi la luterani, sunt caracteristice puritanismului, care în cele din urmă îl îndeamnă pe om să-şi „câştige” singur mântuirea. A se vedea şi următorul pasaj dintr-o predică: „We reckon the value of a thing by that which a wise man will give for it, who is not ignorant of it nor under necessity. Christ, the Wisdom of God. grave Himself His own precious blood, to redeem souls, and He knew what they were and had no need of

 them”. [Socotim valoarea unui lucru după ceea ce ar da pe el un om înţelept, un om care nu este în necunoştinţă de cauză şi nici nu este supus nevoilor. Christos, înţelepciunea lui Dumnezeu, s-a dat pe sine însuşi, şi-a dat sângele său preţios pentru izbăvirea sufletelor, şi ştia ce sunt acestea şi nu avea nevoie de ele.] (Matthew Henry, *The Worth of the Soul*, *Works of* the *Puritan Diuines*, p. 313).

103. În opoziţie cu aceasta, Luther însuşi spusese: „Plânsul e mai presus decât acţiunea, iar suferinţa întrece orice fel de realizare”.

104. De asemenea, evoluţia teoriei etice a luteranismului arată acest lucru cât se poate de clar. În această privinţă, vezi Hoennicke, *Studien zur altorotestantischen Ethik* (Berlin, 1902), şi instructiva recenzie asupra ei făcută de E. Troeltsch, *Gott. Gel. Anz.*,

1902, nr. 8. Apropierea doctrinei luterane de cea calvinistă ortodoxă mai veche era adeseori foarte strânsă din punct de vedere formal, dar deosebirea de orientare religioasă ieşea mereu în evidenţă. Pentru a stabili o legătură între moralitate şi credinţă, Melanchthon pusese pe primul loc conceptul de căinţă. Căinţa în conformitate cu legea trebuie să premeargă credinţei, iar faptele bune s-o urmeze, altfel ea nu poate fi o credinţă justificatoare în adevăratul înţeles al cuvântului – iată o formulare aproape puritană. El considera că un anumit grad de perfecţiune poate fi realizat şi pe Pământ. Iniţial, Melanchton spusese că scopul justificării ar fi acela de a-l face pe om capabil de fapte bune, iar progresul spre perfecţiune ar reprezenta cel puţin măsura fericirii pe care ar putea s-o ofere credinţa pe Pământ. Ideea că faptele bune ar fi roadele necesare ale credinţei, că aceasta ar naşte o viaţă nouă, a fost susţinută şi de dogmaticii luterani de mai târziu, în aparenţă la fel cum o făcuseră predicatorii reformaţi. Melanchthon, dar în special luteranii de mai târziu, au răspuns la întrebarea „ce ar fi faptele bune?” făcând din ce în ce mai des apel la lege. Din doctrinele originare ale lui Luther nu mai rămânea decât seriozitatea diminuată cu care era tratată Biblia, în special normele aparte ale Vechiului Testament. Numai Decalogul a fost păstrat ca norma esenţială pentru acţiunea umană, fiind privit drept o codificare a principiilor fundamentale ale legii morale naturale. Dar nu exista o punte sigură între validitatea sa statutară şi importanţa tot mai accentuată pe care o dobândea pentru justificare credinţa, deoarece această credinţă (vezi mai sus) avea un cu totul alt caracter psihologic decât cea calvinistă.

Era necesar ca o biserică socotită drept instituţie de mântuire să abandoneze punctul de vedere autentic luteran de la începuturi, şi aşa s-a şi întâmplat, fără să se

câştige însă o concepţie nouă. În speţă, fie şi din teama de a pierde baza dogmatică (*sola fidel*), nu se putea accepta ca raţionalizarea ascetică a conduitei să constituie misiunea morală a individului, căci lipsea imboldul de a conferi ideii de confirmare însemnătatea pe care a atins-o în calvinism prin doctrina predestinării. Mai mult, interpretarea magică a sacramentelor, combinată cu

Note la paginile 104 – 107

lipsa acestei doctrine, în special asocierea regenerării (*regeneratio*). sau cel puţin a începutului acesteia, cu botezul, pornind de la acceptarea caracterului universal al graţiei, împiedicau dezvoltarea unei moralităţi metodice, deoarece atenuau contrastul dintre starea de natură şi starea de graţie, mai ales în condiţiile puternicului accent pus de luterani pe păcatul originar. Nu mai puţin importantă era interpretarea exclusiv juridică a actului de justificare care presupunea că hotărârile lui Dumnezeu puteau fi modificate prin influenţa anumitor acte de căinţă ale păcătosului convertit. Tocmai acest element a fost subliniat tot mai mult de către Melanchthon. În întregime, această evoluţie a doctrinei sale. care s-a manifestat prin creşterea ponderii căinţei, avea o legătură strânsă cu credinţa lui în existenţa liberului arbitru. Toate acestea au determinat caracterul nemetodic al modului luteran de viaţă.

Forma pe care trebuia cu necesitate să o îmbrace mântuirea pentru luteranul de rând consta în actele de graţie concrete pentru păcate concrete, şi nu în crearea unei aristocraţii de sfinţi care să creeze certitudinea propriei mântuiri, fapt dovedit de menţinerea spovedaniei. Astfel nu se putea ajunge nici la o moralitate fără lege, nici la un ascetism raţional supus legii. Mai curând, legea rămânea în mod neorganic alături de credinţă, ca ideal; în

plus, întrucât dependenţa strictă de Biblie era evitată pe motiv că sugera posibilitatea mântuirii prin fapte bune, legea continua să fie nesigură şi vagă şi, mai ales, nesistematică în ceea ce priveşte conţinutul. Aşa cum spune Troeltsch (op. cit.) despre teoria etică a luteranilor, conduita lor rămânea pur şi simplu o „sumă de porniri, niciodată concretizate pe de-a-ntregul” care, „propovăduite prin indicaţii exclusive, nesigure şi izolate”, nu au reuşit să genereze., un sistem articulat de conduită”, ci au determinat în esenţă, urmând calea de evoluţie pe care o parcursese Luther însuşi (vezi mai sus), o resemnare la gândul că lucrurile sunt aşa cum sunt, atât la scară mare, cât şi în detaliu. Resemnarea germanilor în faţa culturilor străine, uşurinţa cu care îşi schimbă naţionalitatea, fenomene atât de mult deplânse, pot fi atribuite parţial, alături de unele aspecte politice din istoria naţiunii, acestei influenţe care afectează şi astăzi toate aspectele vieţii noastre. Asimilarea subiectivă a culturii a rămas slabă deoarece a avut loc în primul rând prin absorbirea pasivă a ceea ce se oferea cu autoritate.

105. Vezi, cu privire la aceste aspecte, cartea anecdotică a lui Tholuck, *Vorgeschichte des Raţionalismus*.

106. În ceea ce priveşte efectele complet diferite pe care le-a avut doctrina islamică a predestinării (sau, mai curând, a predeterminării) şi cauzele acestui fapt, vezi dizertaţia teologică a lui F. Ulrich citată mai sus, *Die Vorberbestimmungslehre im Islam und Christentum*, Heidelberg, 1912. Referitor la doctrina predestinării la jansenişti, vezi P. Honigsheim, op. cit.

107. Vezi, pe această temă, studiul următor din culegerea de faţă [neinclus în această ediţie – n. red. J.

108. Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, 1, p. 152,

încearcă să dateze deosebirea dintre ei din perioada anterioară lui Labadie (numai pe baza unor exemple din Ţările de Jos), prin faptul că (1) pietiştii au constituit conventicule; (2) susţineau ideea… nimicniciei existenţei omeneşti” într-un mod care „contravine intereselor pentru mântuire ale protestanţilor”; (3) căutau „asigurarea graţiei printr-o comportare delicată faţă de Domnul nostru Iisus Christos”, într-o manieră necalvinistă. Ultima caracteristică este valabilă, pentru epoca timpurie, numai într-unul dintre cazurile analizate. Ideea „nimicniciei făpturii” era în sine un produs autentic al spiritului calvinist şi nu era contrară protestantismului normal decât atunci când conducea spre retragerea practică din lume. În sfârşit, într-o anumită măsură, însuşi sinodul de la Dordrecht a cerut constituirea de conventicule, mai cu seamă în scopuri de catehizare. Dintre caracteristicile evlaviei pietiste analizate în prezentarea lui Ritschl rezumată mai sus, trebuie să fie luate în considerare: (1) precizia sporită cu care se urma litera Bibliei în ceea ce priveşte toate aspectele exterioare ale vieţii, propovăduită uneori de Gisbert Voet; (2) tratarea justificării şi a împăcării cu Dumnezeu nu ca scopuri în sine, ci ca simple mijloace pentru a ajunge la o viaţă ascetică sfântă, aşa cum poate fi găsită la Lodensteyn, dar la care face aluzie, de exemplu, şi Melanchthon [vezi mai sus, nota 104]; (3) înalta apreciere atribuită căinţei, ca semn al unei renaşteri autentice, aşa cum a predicat-o înaintea tuturor W. Teelinck; (4) abţinerea de la împărtăşanie atunci când la aceasta participă şi unele persoane nerenăscute (fapt de care ne vom ocupa mai târziu). Tot aici se încadrează şi formarea unor conventicule având ca scop reînvierea profeţiei, adică tălmăcirea Scripturii şi de către mireni, chiar şi de către femei. Faptul acesta depăşea limitele impuse de canoanele de la Dordrecht. Toate acestea sunt

lucruri care se abat, uneori considerabil, de la doctrina şi practica reformatorilor. Dar, în comparaţie cu orientările necuprinse în prezentarea lui Ritschl, în special cu puritanii englezi, ele reprezintă, în afară de nr. 3, doar o continuare a unor tendinţe integrate efectiv în dezvoltarea acestei religii. Imparţialitatea expunerii lui Ritschl are de suferit de pe urma faptului că marele savant introduce în ea judecăţile sale de valoare faţă de Biserică, sau, mai bine zis, faţă de politica religioasă, şi, în antipatia sa pentru orice formă de religiozitate specific ascetică, interpretează orice evoluţie în această direcţie ca pe un pas înapoi spre catolicism. Dar, asemenea catolicismului, şi vechiul protestantism cuprindea toate felurile de oameni, de orice condiţie. Faptul acesta nu a împiedicat biserica catolică să respingă ascetismul mundan riguros în forma jansenismului, după cum pietismul a respins chietismul specific catolic din secolul al XVII-lea. În orice caz, din punctul nostru de vedere, pietismul ajunge să se deosebească de calvinism nu cantitativ, ci ca gen numai atunci când teama crescândă de lume conduce la fuga de viaţa economică obişnuită şi la formarea unor conventicule de tip monahal-comunist (Labadie), sau – aşa cum spuneau

Note la pagina 107 207

contemporanii despre unii pietişti radicali – la neglijarea intenţionată a îndatoririlor laice în favoarea contemplaţiei. Fireşte, efectul acesta s-a manifestat deosebit de frecvent atunci când contemplaţia a început să dobândească acea caracteristică pe care Ritschl o numeşte „bernardinism”, deoarece apare, pentru prima oară, în interpretarea dată de Sf. Bernard Cântării cântărilor: o formă mistică, emoţională de religiozitate aspirând spre o *unio mystica* cu tentă esoteric-sexuală. Chiar şi numai din perspectiva psihologiei religioase, este neîndoielnic ceva foarte diferit de calvinism, inclusiv de forma sa ascetică

exemplificată de oameni ca Voet. Însă Ritschl încearcă permanent să stabilească o legătură între acest chietism şi ascetismul pietist pentru a-l aduce pe cel din urmă sub aceeaşi învinuire; în acest scop, el subliniază fiecare citat din misticismul sau ascetismul catolic pe care îl găseşte în literatura pietistă. Însă chiar şi teologii moralişti aflaţi deasupra oricărei bănuieli, englezi şi olandezi, îi citează pe Bernard, Bonaventura sau Thomas a Kempis. Relaţia tuturor Bisericilor reformate cu trecutul catolic era foarte complexă şi, în funcţie de punctul de vedere adoptat, una sau alta dintre ele apare mai apropiată de catolicism sau de unele laturi ale acestuia.

109. Instructivul articol despre „Pietism” scris de Mirbt pentru *Realenzykhpădie fur protestantische Theologie und Kirche*, ediţia a treia, pune apariţia pietismului numai pe seama unei trăiri religioase personale a lui Sperier, lăsând cu totul la o parte antecedentele protestante, ceea ce este destul de improbabil. Descrierea lui Gustav Freytag din *Bilder der deutschen Vergangenheit* merită să fie citită şi astăzi ca introducere în pietism. În ceea ce priveşte începuturile pietismului englez, reflectat în literatura vremii, vezi W. Whitaker, *Prima institutio disciplinaque pietatis* (1570).

110. După cum se ştie, această concepţie a făcut din pietism unul dintre principalii susţinători ai ideii de toleranţă. Este potrivit prilejul de a introduce câteva observaţii pe această temă. În Occident, dacă trecem peste indiferenţa umanistă a Iluminismului, care, ca atare, nu a avut niciodată efecte practice importante, ideea a avut, din punct de vedere istoric, următoarele surse principale: (1) raţiunea de stat pur politică (arhetip: Wilhelm de Orania); (2) mercantilismul (în mod deosebit de clar în cazul oraşului Amsterdam, dar şi pentru multe alte oraşe, pentru unii proprietari funciari şi potentaţi care-i considerau pe

sectanţi preţioşi factori de progres economic); (3) aripa radicală a calvinismului. Predestinarea excludea complet posibilitatea ca statul să promoveze religia prin intoleranţă. De aceea, nu putea mântui nici măcar un suflet. Numai gândul la gloria lui Dumnezeu a putut determina Biserica să apeleze la sprijinul statului, în vederea suprimării ereziei. Dar, cu cât se punea un accent mai mare pe apartenenţa la categoria celor aleşi a predicatorului şi a tuturor participanţilor la împărtăşanie, cu atât mai

inacceptabilă devenea orice intervenţie a statului în numirea predicatorilor. Pe atunci, poziţiile clericale erau adesea oferite ca privilegii absolvenţilor de universitate numai în virtutea pregătirii lor teologice, chiar dacă era posibil ca ei să nu fi renăscut. În general, orice amestec înfăptuit în treburile comunităţii religioase de deţinătorii puterii politice, al căror comportament putea adesea să fie nesatisfăcător, era privit cu repulsie. Pietismul reformat a întărit această tendinţă atenuând importanţa acordată ortodoxiei doctrinare şi prin erodarea treptată a principiului extra*ecclesiam nulla salus*. Calvin considerase supunerea celor damnaţi la supravegherea divină a Bisericii ca fiind singura compatibilă cu gloria lui Dumnezeu; în Noua Anglie, s-a încercat constituirea bisericii ca aristocraţie a sfinţilor confirmaţi. Însă chiar şi independenţii radicali au respins orice amestec al autorităţilor civile, ca şi al oricăror autorităţi ierarhice, în examinarea „dovezilor”, posibilă numai în cadrul comunităţii. Ideea că gloria lui Dumnezeu cere ca şi damnaţii să fie supuşi disciplinei bisericii a fost înlocuită treptat de aceea – şi ea existentă la început, dar treptat subliniată cu tot mai multă ardoare – potrivit căreia

împărtăşirea laolaltă cu o fiinţă respinsă de Dumnezeu ar dăuna grav gloriei divine. Acest lucru a dus în mod inevitabil la voluntarism, căci a făcut să apară *believers Church*, comunitatea religioasă în care nu erau incluşi decât cei renăscuţi. Baptismul calvinist căruia îi aparţinea, de exemplu, conducătorul Parlamentului Sfinţilor, Praisegod Barebones, a împins la extrem acest raţionament. Armata lui Cromwell s-a pronunţat pentru libertatea conştiinţei, iar Parlamentul Sfinţilor a susţinut chiar şi separarea Bisericii de stat, deoarece membrii săi erau pietişti evlavioşi şi, aşadar, aveau motive religioase pozitive; (4) sectele baptiste, despre care vom vorbi mai târziu, au afirmat de la bun început, cu cea mai mare intensitate şi consecvenţă, principiul potrivit căruia numai cei care au renăscut personal pot fi primiţi în comunitatea Bisericii. De aceea, au respins categoric orice concepţie instituţională asupra Bisericii şi orice amestec al puterii laice. Şi aici, toleranţa necondiţionată era revendicată pe baze religioase pozitive. Probabil că primul care s-a pronunţat pentru o toleranţă absolută şi pentru separarea Bisericii de stat, cu aproape o generaţie înaintea baptiştilor şi cu două generaţii înainte de Roger Williams, a fost John Browne. Prima declaraţie formulată în acest sens de o comunitate bisericească pare să fi fost rezoluţia baptiştilor englezi din Amsterdam, în 1612 sau 1613: „The magistrate is not to middle with religion or matters of conscience [...] because Christ is the King and Law-giver of the Church and conscience”. [Magistratul nu poate să fie mijlocitor în ceea ce priveşte religia sau problemele de conştiinţă [...] deoarece Christos este Regele şi Legiuitorul Bisericii şi al conştiinţei.] Primul document oficial emis de o comunitate bisericească prin care să se ceară ca statul să protejeze în mod pozitiv libertatea de conştiinţă, ca pe un drept, a fost, probabil, articolul 44 din Confessi*on of*

the P*art*i*cu*l*ar Baptist*s*, din 16*44.

Note la paginile 108 – 109

209

Se cuvine să subliniem că ideea exprimată ocazional conform căreia toleranţa religioasă ca atare ar fi favorizat capitalismul este complet greşită. Toleranţa religioasă nu este specifică nici epocii moderne, nici Occidentului. Ea a existat în China, în India, în marile imperii din Orientul Apropiat în epoca elenistă, în Imperiul Roman şi în imperiile musulmane, pe parcursul unor perioade îndelungate, într-o amploare care, limitată doar de raţiuni de stat (ce o limitează şi astăzi!), nu a fost atinsă nicăieri în lume în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea. Mai mut, a avut cea mai mică forţă în teritoriile dominate de puritanism – ca, de exemplu, OJanda şi Zeeland. În perioada ascensiunii lor politico-economice, sau în puritana Anglie, veche sau nouă. Tocmai Occidentului i-a fost caracteristică, atât înaintea Reformei, cât şi ulterior, la fel ca şi Imperiului Sasanizilor, intoleranţa religioasă. La fel, în diferite perioade s-a manifestant de pe o poziţie dominantă şi în China, Japonia şi India, dar de cele mai multe ori din motive politice. Prin urmare, toleranţa ca atare nu are nimic de-a face cu capitalismul. Important era cui îi folosea această toleranţă. În ceea ce priveşte *believers Church*, despre consecinţele sale vom vorbi în capitolul următor.

111. Această idee a fost pusă în practică, de exemplu, de acei *tryers* ai lui Cromwell care îi examinau pe candidaţii la funcţia de predicator. Ei căutau să evalueze nu doar cunoştinţele teologice ale candidaţilor, ci şi starea lor subiectivă de graţie. Vezi şi articolul următor.

112. Neîncrederea caracteristică pietismului faţă de Aristotel şi faţă de filosofia clasică în general se observă încă de la Calvin (cf. *Instit. Christ.*, II, cap. îi p. 4; III, cap. XXIII. p. 5; IV, cap. XVII, p. 24). După cum se ştie, la

început, Luther nutrea o neîncredere la fel de mare, dar ulterior i-a fost atenuată de influenţa umanistă (în primul rând, a lui Melanchthon) şi de nevoia stringentă de argumente în scopuri apologetice. Desigur, faptul că tot ceea ce e necesar pentru mântuire este conţinut în Scripturi şi exprimat destul de clar, chiar şi pentru cei neinstruiţi, era afirmat de *Westminster* Confession, în concordanţă cu întreaga tradiţie protestantă.

113. împotriva acestui lucru au protestat Bisericile oficiale, după cum se constată, de pildă, din catehismul (prescurtat) al bisericii prezbiteriene scoţiene din 1648, par. vii. Participarea unor persoane care nu aparţin aceleiaşi familii la slujbele celebrate acasă este dezavuată ca o asumare nelegitimă a prerogativelor clericale. Pietismul, ca oricare altă mişcare formatoare de comunităţi, tindea să slăbească legăturile dintre individ şi patriarhalismul familial, fiind interesat să menţină prestigiul oficianţilor.

114. Din motive bine întemeiate, lăsăm intenţionat la o parte aspectul psihologic, în sensul ştiinţific al cuvântului, ale acestor fenomene religioase, şi evităm pe cât posibil chiar şi terminologia corespunzătoare. Rezultatele consacrate ale psihologiei, inclusiv ale psihiatriei, nu merg deocamdată

 suficient de departe încât să le putem folosi pentru cercetarea istorică a problemelor care ne preocupă fără a prejudicia judecata istorică, obiectivă. Folosirea terminologiei acestor discipline nu ar face decât să ne ispitească să ascundem nişte fapte imediat inteligibile şi adeseori de-a dreptul banale sub un văl de neologisme, pentru a crea aparenţele unei mai mari exactităţi ştiinţifice, aşa cum, din păcate, a procedat Lamprecht. Pentru o încercare mai serioasă de

valorificare a unor termeni psihologici în scopul interpretării unor fenomene istorice de masă, vezi W. Helipach, *Grundlinien zu einer Psihologie der Hysterie*, cap. xii, precum şi *Neruosität und Kultur* a aceluiaşi. Aici nu pot explica de ce consider că şi acest autor multilateral a fost influenţat negativ de unele dintre teoriile lui Lamprecht. Cât de lipsită de orice valoare, în comparaţie cu literatura mai veche, este analiza schematică a lui Lamprecht cu privire la pietism (în vol. VII din *Deutsche Geschichte*) ştie oricine este familiarizat fie şi numai superficial cu literatura.

115. Astfel, de exemplu, la adepţii lui *Inniges Christentum* a lui Schortinghuis. Din punctul de vedere al istoriei religiilor, aceasta îşi are originea în versetul despre robul lui Dumnezeu din Isaia şi în Psalmul 22.

116. Acest lucru s-a manifestat la pietiştii olandezi, iniţial izolat, apoi sub influenţa lui Spinoza.

117. Labadie, Teersteegen, etc.

118. Cel mai clar apare această influenţă atunci când el (Sperier însuşi!) contestă autoritatea guvernului asupra conventiculelor, cu excepţia cazurilor de tulburare a ordinii publice şi de abuzuri, dat fiind că este vorba de un drept fundamental al creştinilor garantat de autoritatea apostolică (*Theologische Bedenken*, II, pp. 81 şi urm.). În principiu, acesta este tocmai punctul de vedere puritan referitor la relaţiile dintre individ şi autoritate şi raza de valabilitate a drepturilor individuale care decurg ex*jure diuino* şi, ca atare, sunt inalienabile. Lui Ritschl nu i-a scăpat această erezie, şi nici cea amintită mai departe în text (*Pietismus*, II, pp. 115, 157). Oricât de anistorică ar fi critica pozitivistă (ca să nu spunem filistină) pe care o face Ritschl conceptului de drepturi naturale, căruia îi datorăm aproape tot ceea ce şi astăzi îi pare, chiar şi celui mai înverşunat reacţionar, sfera preţioasă a libertăţii

individuale, suntem totuşi de acord cu el, desigur, că în ambele cazuri lipseşte o relaţie organică cu perspectiva luterană a lui Sperier. Conventiculele [*collegia pietatis*) ca atare, cărora celebrele *Pia desideria* ale lui Sperier le-au conferit fundamentul teoretic şi pe care. practic, el le-a creat, corespundeau în esenţă cu prophesyings-urile engleze, care s-au manifestat pentru prima dată în Meditaţiile Biblice Londoneze ale lui John din Las/; o (1547) şi de atunci au fost parte componentă a tuturor formelor de puritanism ce s-au răzvrătit împotriva autorităţii Bisericii. În fine, Sperier îşi motivează respingerea disciplinei bisericeşti de la Geneva prin faptul că

Note la paginile 109 – 110

211

executorul ei autorizat, starea a treia (*status oeconomicus*: mirenii creştini), nu era încadrat în organizarea bisericească luterană. Pe de altă parte însă, modul în care, la discutarea excomunicărilor, membrii laici erau recunoscuţi de Consistoriu ca reprezentanţi suverani ai stării a treia are o tentă vag luterană.

119. Denumirea de pietism, care apare pentru prima oară în sfera luteranismului, dovedeşte că, în concepţia contemporanilor. îi era caracteristic faptul că din *p ietas* se făcea o activitate metodică.

120. Desigur, este clar că deşi această motivare este proprie cu precădere calvinismului, nu se întâlnea numai în cazul lui. Ea apare deosebit de frecvent şi în unele dintre cele mai vechi regulamente bisericeşti luterane.

121. În sensul Evr. 5, 13 – 14. Vezi şi Sperier. *Theologische Bedenken* I p. 306.

122. În afară de Bailey şi Baxter (vezi *Consilia theologica*, III, 6, 1; 1, 47: 3, 6), Sperier îl admira în special pe Thomas a Kempis şi încă şi mai mult pe Tauler – pe care

nu l-a înţeles întru totul (op. cit., III; 61, 1, nr. 1). Pentru o expunere detaliată despre acesta din urmă, vezi op. cit., I, 1, 1, nr. 7. În opinia lui, Luther este un coborâtor direct din Tauler.

123. Vezi Ritschl, op. cit., II, p. 113. El nu a acceptat căinţa pietiştilor de mai târziu (şi a lui Luther) drept singura caracteristică demnă de încredere a unei adevărate convertiri (*Theologische Bedenken*, III, p. 476). În ceea ce priveşte sanctificarea ca rod al gratitudinii din credinţa în iertare, o idee specific luterană, vezi pasajele citate din Ritschl, op. cit., p. 115, nota 2. Referitor la *certitudo salutis*, vezi, pe de o parte, *Theologische Bedenken*, I, p. 324: „adevărata credinţă nu este atât percepută prin simţuri, cât este recunoscută prin roadele sale” (dragoste şi obedienţă faţă de Dumnezeu): pe de altă parte, *Theologische Bedenken*, 1, pp. 335 şi urm.: „În ceea ce priveşte grija de a vă asigura mântuirea şi starea de graţie, e mai bine să vă încredeţi în cărţile noastre” – luterane – „decât în cele englezeşti”. Cu privire la sanctificare, însă, Ritschl îmbrăţişa punctul de vedere englez.

124. Jurnalele religioase pe care le recomanda A.H. Francke constituiau semnul exterior al acesteia. Se presupunea că exerciţiul metodic şi virtutea ca obişnuinţă aveau să determine dezvoltarea stării de graţie şi despărţirea binelui de rău. Aceasta este tema fundamentală a cărţii lui Francke, *Von des Christen Vollkommenheit*.

125. Diferenţa dintre această credinţă pietistă raţională în Providenţă şi. interpretarea ei ortodoxă a ieşit la suprafaţă, în mod caracteristic, în cursul faimoasei dispute dintre pietiştii din Halle şi Loscher, reprezentantul ortodoxiei luterane. În a sa *Timotheus Verinus*., Loscher merge până acolo încât pune faţă în faţă tot ce s-a obţinut

prin acţiunea umană cu hotărârile

Providenţei. Pe de altă parte, poziţia consecventă a lui Francke a fost aceea că străfulgerarea care dezvăluie limpede ce urmează să se întâmple, rezultat al unei aşteptări calme a hotărârii, trebuie să fie privită ca un „semn de la Dumnezeu”; concepţia este perfect analoagă cu psihologia quakerilor şi, respectiv, cu ideea ascetică generală, după care metodele raţionale reprezintă calea prin care ne putem apropia de Dumnezeu. E drept că Zinzendorf, care printr-una din deciziile sale majore a lăsat în seama întâmplării soartea comunităţii sale, era departe de credinţa lui Francke în Providenţă. Sperier, *Theologische Bedenken*. 1, p. 314, prelua de la Tauler o descriere a resemnării creştine potrivit căreia omul ar trebui să se încline în faţa voinţei divine şi să n-o încalce prin fapte pripite, punct de vedere similar în esenţă cu acela al lui Francke. Eficacitatea sa în comparaţie cu puritanismul este diminuată mult de tendinţa pietismului de a căuta pacea în lumea aceasta, după cum se poate observa clar peste tot. „First righteousness, then peace”, spunea în 1904, ca reacţie la cele de mai sus, un baptist de frunte (G. White, într-o cuvântare pe care o vom mai cita), formulând programul etic al confesiunii sale (*Baptist Handbook*, 1904, p. 107).

126. *Lect. paraenet.*, IV, p. 271.

127. Critica lui Ritschl se îndreaptă în special contra acestei idei mereu recurente. Vezi scrierea lui Francke care conţine doctrina, la care am făcut deja trimitere (vezi nota 124 de mai sus).

128. Ea apare şi la pietiştii englezi care nu erau adepţi ai predestinării, de exemplu la Goodwin. Despre el şi alţii, vezi Heppe, *Geschichte des Pietismus in der*

reformierten Kirche (Leiden, 1879), o carte care a rămas indispensabilă chiar şi după lucrarea de referinţă a lui Ritschl, atât în privinţa Angliei, cât şi a Olandei. În secolul al XIX-lea încă, în Olanda, Kohler (Die *Niederl. Ref. Kirch.*) *era* întrebat adeseori care fusese momentul precis al renaşterii sale.

129. Prin aceasta se încerca să se combată laxitatea doctrinei luterane cu privire la posibilitatea redobândirii graţiei (în special, obişnuita convertire *in extremis*).

130. Argument folosit împotriva necesităţii de a cunoaşte ziua şi ora convertirii, ca semn indispensabil al autenticităţii sale. Vezi Sperier, *Theologische Bedenken*, II, 6, 1, p. 197. El cunoştea conceptul de căinţă tot atât de puţin cât cunoştea Melanchthon *terrorres conscintiae* ale lui Luther.

131. În acelaşi timp, desigur, şi interpretarea autiautoritaristă a preoţiei universale, tipică tuturor curentelor ascetice, a avut de jucat un rol. Câteodată, preoţilor li se recomanda să amâne iertarea păcatelor până la confirmarea adevăratei căinţe, practică pe care Ritschl o consideră, pe drept cuvânt, ca fiind în principiu de inspiraţie calvinistă.

Note la paginile 110 – 113

21:

132. Aspectele importante pentru noi se găsesc cel mai uşor în Plitt, *Zinzendorfs Theohgie* (3 vol., Gotha, 1869), vol. I, pp. 325, 345, 381.412, 429, 433 şi urm., 444, 448; vol. II, pp. 372, 381, 385, 409 şi urm; vol. III, pp. 131, 167, 176. Vezi şi Bernhardt Becker, *Zinzendorf und sein Christentum* (Leipzig, 1900), cartea a treia, cap. III.

133. „În nicio religie nu-i recunoaştem drept fraţi pe cei ce nu au fost spălaţi cu sângele lui Christos şi care nu şi-au schimbat cu totul viaţa întru Duhul Sfânt. Nu recunoaştem nicio Biserică evidentă (vizibilă) a lui Christos

decât acolo unde cuvântul lui Dumnezeu este propovăduit în toată puritatea lui şi unde membrii ei trăiesc în sfinţenie ca nişte copii ai lui Dumnezeu, urmărindu-i învăţăturile”. E adevărat că ultima propoziţie este preluată din „Micul Catehism” al lui Luther, dar, după cum subliniază Ritschl, acolo ea serveşte drept răspuns la întrebarea „cum să fie sfinţit numele lui Dumnezeu”, pe când aici este destinată delimitării bisericii sfinţilor.

134. E drept că el considera Confesiunea de la Augsburg drept un document valabil al credinţei creştine luterane numai cu condiţia – exprimată în dezgustătoarea sa terminologie – să fie udată cu o „fiertură de puroaie”. A-l citi este un chin, deoarece limbajul său, care topeşte laolaltă conceptele, face o impresie mai penibilă decât înspăimântătoarea Christoterebentină a lui F. Th. Vischer (în polemica sa cu *christoterpe* din München).

135. Vezi Plitt, op. cit., 1, p. 346. Şi mai hotărât este răspunsul citat în Plitt, 1, p. 381, la întrebarea dacă faptele bune sunt necesare pentru mântuire: „Inutile şi dăunătoare pentru dobândirea mântuirii, dar după aceasta atât de necesare, încât cine nu le face nu este mântuit cu adevărat”. Prin urmare, şi aici se spune că ele nu sunt cauza reală a mântuirii, dar sunt singurul mijloc de recunoaştere a acesteia.

136. De exemplu, prin acele caricaturi ale libertăţii creştine criticate atât de sever de Ritschl, op. cit., III, p. 381.

137. Înainte de toate, printr-o accentuare insistentă a ideii de pedeapsă judiciară în doctrina mântuirii, pe care el, după ce încercările misionare i-au fost respinse de unele secte americane, a făcut-o baza metodei sale de sanctificare. De atunci, Zinzendorf susţine ca ţel al ascezei de la Hermhut păstrarea purităţii şi a virtuţilor resemnării umile, în categorică opoziţie cu tendinţele comunităţii sale

spre un ascetism perfect analog cu cel puritan.

138. Care, totuşi, avea limitele ei. Chiar şi din acest motiv, este eronată intenţia de a încadra religiozitatea lui Zinzendorf într-o treaptă de dezvoltare psihosocia/d, aşa cum procedează Lamprecht. Mai mult, atitudinea lui religioasă nu era influenţată de nimic altceva decât de faptul că era un conte cu o viziune fundamental feudală. Tocmai latura emoţională s-ar potrivi la fel de bine, din punctul de vedere al psihologiei sociale, atât cu

perioada decadenţei sentimentale a cavalerismului, cât şi cu aceea de sensibilitate. Dacă există vreun indiciu pe care psihologia socială să-l ofere pentru deosebirea sa faţă de raţionalismul vest-european, acesta are cele mai mari şanse să se găsească în tradiţia patriarhală a estului german.

139. Faptul acesta reiese clar din controversele lui Zinzendorf cu Duppel, tot aşa cum, după moartea sa, doctrinele enunţate de sinoadele din 1764 scot în evidenţă caracterul de instituţie de mântuire pe care îl avea comunitatea de la Hermhut. Vezi critica lui Ritschl, op. cit., III, pp. 443 şi urm.

140. Vezi, de exemplu, paragrafele 151, 153, 160. Că s-ar putea ca sanctificarea să nu se producă în pofida unei autentice căinţe şi iertării păcatelor rezultă în special din observaţiile de la p. 311 şi corespunde doctrinei luterane* a mântuirii, în aceeaşi măsură în care o contrazice pe cea calvinistă (şi pe cea metodistă).

141. Conform afirmaţiilor lui Zinzendorf citate de Plitt, op. cit., II. p. 345. La fel, Spagenberg, *Ideea fidel*, p. 325.

142. Vezi, de exemplu, afirmaţiile lui Zinzendorf despre Mat. 20, 28, citate de Plitt, op. cit., III, p. 131: „Când văd un om căruia Dumnezeu i-a dat un mare dar, mă bucur şi folosesc cu plăcere darul acela. Dar dacă văd că el nu e mulţumit cu ceea ce are, ci vrea să aibă mai mult, consider că acesta e începutul pieirii omului respectiv”. Cu alte cuvinte, Zinzendorf nega, în special în convorbirea sa cu John Wesley din 1743, că ar putea exista un progres în sanctificare, deoarece o identifica cu justificarea şi o găsea numai în relaţia emoţională cu Christos. (Plitt, I, p. 413.) în locul sentimentului de a fi unealta lui Dumnezeu apare cel al posesiunii asupra divinului; avem aici misticism, nu ascetism (în sensul pe care-l vom discuta în introducerea studiilor următoare [neincluse în ediţia de faţă – n. red.]). Aşa cum vom arăta cu acelaşi prilej, şi puritanul aspiră de fapt la starea de spirit pământeană, prezentă. Dar pentru el starea pe care o interpretează ca *certitudo salutis* este sentimentul de a fi o unealtă activă.

143. Care însă, tocmai din cauza acestei tendinţe mistice, nu a cunoscut o fundamentare etică susţinută. Zinzendorf respinge ideea lui Luther potrivit căreia slujirea lui Dumnezeu în profesiune ar fi motivaţia decisivă pentru ca o persoană să-şi îndeplinească astfel îndatorirea. Mai curând, aceasta ar fi răsplata pentru „slujirea cu credinţă a Mântuitorului” (Plitt, II, p. 411).

144. Este cunoscută maxima sa: „Un om înţelept nu trebuie să fie necredincios, iar un om credincios nu trebuie să fie lipsit de înţelepciune”, din lucrarea *Sokrates*, *d. i. Aufrichtige Anzeige verschiedener nicht sowohl unbekannterals vielmehr în Abfall geratener Hauptwahrheiten* (1725), precum şi preferinţa sa pentru autori ca Bayle.

145. Predilecţia netă a ascetismului protestant pentru empirismul raţionalizat pe baze matematice este

bine cunoscută şi nu va fi aprofundată aici. Cu privire la orientarea ştiinţelor către cercetarea exactă, raţionalizată matematic, motivaţiile ei filosofice şi deosebirea faţă de concepţia lui Bacon, vezi Windelband, *Geschichte der Philosophie*, pp. 305 – 307, în special observaţia de la pagina 305, care respinge pe bună dreptate ideea conform căreia ştiinţele moderne ale naturii pot fi înţelese ca produsul a unor interese materiale şi tehnice. Desigur, există relaţii de cea mai mare importanţă, dar acestea sunt mult mai complexe. Vezi şi Windelband, *Neuere Philos.*, I, pp. 40 şi urm. Pentru atitudinea ascetismului protestant, elementul decisiv – după cum este el evidenţiat cel mai bine de Sperier în *Theohgische Bedenken*, I, p. 232, III, p. 260 – era că, aşa cum creştinul se cunoaşte după roadele credinţei sale, tot astfel cunoaşterea lui Dumnezeu şi a intenţiilor sale nu poate fi desprinsă decât din cunoaşterea lucrărilor sale. Ştiinţa preferată a creştinilor puritani, baptişti şi pietişti a fost, de aceea, fizica, urmată de alte ştiinţe ale naturii care utilizează metode similare, în special matematica. Se nutrea speranţa că, prin cunoaşterea empirică a legilor divine ale naturii, s-ar putea ajunge la pătrunderea „esenţei” lumii, fapt care nu s-ar putea realiza niciodată prin speculaţii metafizice, dat fiind caracterul fragmentar al revelaţiei divine, idee specific calvinistă. Empirismul secolului al XVII-lea era mijlocul prin care acest ascetism îl putea căuta pe Dumnezeu în natură. Părea să conducă spre Dumnezeu, în timp ce speculaţia filosofică ducea, aparent, în direcţia opusă. Sperier, mai ales, considera că filosofia aristotelică a fost cel mai dăunător element din tradiţia creştină. Oricare alta e mai bună, în special cea platoniciană: Cons. *Theol*, III, 6, 1, Dist. 2, nr. 13. Vezi şi următorul pasaj caracteristic: „Unde pro Cartesio quid clicam non habeo” [nu l-a citit], „semper tamen optavi et opto, ut Deus viros excitet, qui

veram philosophiam vei tandem oculis sisterent în qua nullius hominis attenderetur auctoritas, sed sana tantum magiştri nescia ratio” (Sperier, *Cons. Theol.*, II, 5, nr. 2). Se ştie ce importanţă a avut această atitudine a protestantismului ascetic pentru dezvoltarea educaţiei, în special a învăţământului tehnic. În combinaţie cu atitudinea faţă de *fides implicita*, reprezentanţii săi au creat un program pedagogic.

146. „Acesta este un gen de oameni care-şi caută fericirea pe patru căi principale: (1) să fii neînsemnat, dispreţuit şi umilit; (2) să nu ţii seama de lucrurile de care nu ai nevoie pentru slujirea Domnului; (3) să nu ai nimic sau să dai altora tot ce primeşti; (4) să munceşti zi de zi, nu de dragul câştigului, ci pentru chemarea în slujba Domnului şi a aproapelui”. (*Rel. Reden*, II. p. 180, Plitt, op. cit., 1, p. 445). Nu oricine poate deveni ucenic, ci numai aceia pe care îi cheamă Domnul. Dar, potrivit mărturisirii personale a lui Zinzendorf (Plitt, I, p. 449), rămân încă unele dificultăţi, deoarece predica de pe Munte este adresată formal tuturor. Înrudirea dintre această universalitate liberă a iubirii şi vechile idealuri baptiste este evidentă.

147. Intensificarea emoţională a religiozităţii nu era nicidecum străină luteranismului, nici chiar în perioada lui târzie. În cazul acesta, diferenţa fundamentală era reprezentată de elementul ascetic, modul de viaţă pe care luteranii îl suspectau de a promite mântuirea prin fapte bune.

148. O „teamă sănătoasă” este un semn mai bun al graţiei decât certitudinea, consideră Sperier în *Theologische Bedenken*, I, p. 324. Desigur, şi la autorii

puritani întâlnim avertismente insistente în privinţa falsei certitudini, dar, cel puţin, doctrina predestinării, în măsura în care influenţa ei determina practica religioasă, acţiona totdeauna în sens contrar.

149. Efectul psihologic al spovedaniei consta pretutindeni într-o eliberare a individului de responsabilitatea pentru propria conduită, de aceea era şi căutată. De aceea ea şi era căutată. Din acelaşi motiv era atenuată şi consecvenţa rigoristă a exigenţelor ascetismului.

150. În ce măsură au avut un rol şi factorii pur politici, chiar şi pentru forma evlaviei pietiste, a arătat chiar Ritschl, în studiul său despre pietismul de la Württemberg.

151. Vezi afirmaţia lui Zinzendorf citată mai sus, nota 146.

152. Desigur, şi calvinismul, în măsura în care este autentic, e patriarhal. De exemplu, legătura dintre succesul activităţii lui Baxter şi caracterul artizanal al industriei de la Kidderminster apare clar în autobiografia acestuia. Vezi pasajul citat în *The Works of the Puritan Diuines*, p. 38: „The town liveth upon the weaving of Kidderminster stuffs, and as they stand in their loom, they can set a book before them, or edify ea ch other…” [Oraşul trăieşte de pe urma ţesătorilor care fac covoare în două culori şi, în timp ce stau la războiul de ţesut, ei pot pune o carte în faţa lor, sau pot să se sfătuiască între ei.] Totuşi, există o deosebire între patriarhalismul bazat pe etica pietistă şi cel calvinist şi, cu atât mai mult, baptist. Problema nu poate fi discutată decât într-un alt context.

153. *Lehre von der Rechtfertigung und Versohnung*, ediţia a treia, 1, p. 598. Faptul că Friedrich Wilhelm I a numit pietismul o afacere potrivită pentru rentieri este mai elocvent pentru pietismul său decât pentru cel al lui

Sperier şi Francke. Chiar şi regele acesta ştia foarte bine de ce deschisese pietiştilor, prin edictul de toleranţă, porţile Prusiei.

154. Pentru o introducere orientativă în metodism, este deosebit de util excelentul articol „Methodismus” scris de Loofs pentru *Realenzyklopädie fur protestantische Tehnologie und Kirche*, ediţia a treia. Se pot utiliza şi lucrările lui Jacoby (mai ales *Handbuch des Methodismus*), Kolde, Jiingst şi Southey. Cu privire la Wesley, foarte populară este Tyerman, *Life and Times of John Wesley*. Una dintre cele mai bune biblioteci pentru istoria metodismului este la Northwestern University din Evanston. Poetul religios

Note la paginile 114 – 118

217

Isaac Watts, prieten cu capelanul lui Oliver Cromwell (Howe), şi apoi cu Richard Cromwell, reprezintă un fel de verigă între puritanismul clasic şi metodism. Se spune că Whitefield i-ar fi căutat sfatul (cf. Skeats, op. cit., pp. 254 şi urm.).

155. Dacă facem abstracţie de anumite influenţe personale ale fraţilor Wesley, această înrudire este determinată istoric, pe de o parte, de scăderea în importanţă a dogmei predestinării, şi pe de altă parte, de viguroasa redeşteptare a principiului *sola* /ide în gândirea întemeietorilor metodismului, motivată în special prin caracterul său specific misionar. Faptul acesta a condus la revenirea la anumite metode medievale de propovăduire a renaşterii, care au fost combinate cu forme pietiste. Desigur, însă, fenomenul nu se încadrează într-o linie generală de evoluţie către subiectivism, căci în această privinţă rămăsese nu numai în urma pietismului, ci şi în urma evlaviei bernardine medievale.

156. În aceeaşi manieră caracteriza uneori şi Wesley

efectul credinţei metodiste. Înrudirea cu *Ghickseligkeit*, *beatitudinea* lui Zinzendorf, este evidentă.

157. Retipărită, în *Life of Wesley* de Watson (ediţia germană), p. 331.

158. J. Schneckenburger, *Vorlesungen uber die Lehrbegriffe der kleinen protestantischen Kirchenpartejen*, editată de Hundeshagen (Frankfurt, 1863), p. 147.

159. Whitefield, conducătorul grupului de adepţi ai predestinării care, din lipsa organizării, s-a dizolvat după moartea sa, respinsese doctrina perfecţiunii a lui Wesley în aspectele ei esenţiale. De fapt, aceasta nu e decât un surogat al ideii calviniste de confirmare.

160. Schneckenburger, op. cit., p. 145. Puţin diferit, Loofs, op. cit. Ambele consecinţe sunt tipice pentru toate fenomenele religioase similare.

161. Aşa s-a procedat, de exemplu, la conferinţa din 1770. Prima conferinţă, cea din 1744, recunoscuse deja că versetele biblice se apropiau „la grosimea unul fir de păr” de calvinism, pe de o parte, şi de antinomism de cealaltă parte. Dar, întrucât erau atât de obscure, nu era indicat ca aceste curente să fie separate prin deosebiri doctrinare atât timp cât Biblia era menţinută ca normă practică…

162. Metodiştii se deosebeau de membrii comunităţii de la Hermhut prin doctrina lor enunţând posibilitatea perfecţiunii fără păcat, cu care Zinzendorf, în special, nu era de acord. Pe de altă parte, Wesley numea „misticism” elementul emoţional conţinut în religia celor de la Hermhut şi eticheta drept blasfematoare interpretarea dată de Luther legii. Faptul acesta pune în lumină bariera ce exista între luteranism şi orice comportament religios raţional.

163. John Wesley subliniază că în toate religiile, la

quakeri, prezbiterieni şi anglicani, membrii trebuie să creadă în dogme, numai la metodişti nu. A se compara cele de mai sus cu expunerea, sumară ce-i drept, din Skeats, *History of the Free Churches of England*, *1688 – 1851*.

164. Vezi Dexter, *Congregationalism*, pp. 455 şi urm.

165. Deşi, fireşte, îl poate afecta, aşa cum se întâmplă în prezent în cazul negrilor americani. Mai mult, caracterul adeseori clar patologic al emoţiei metodiste, spre deosebire de starea emoţională relativ calmă specifică pietismului, este determinat poate, pe lângă motivele pur istorice şi publicitatea de care s-a bucurat procedeul, şi de faptul că, în regiunile unde metodismul e larg răspândit, modul de trai este mai puternic impregnat de ascetism. În această privinţă nu se poate pronunţa decât un neurolog.

166. Loofs, op. cit., p. 750, subliniază insistent că metodismul se deosebeşte de celelalte mişcări ascetice prin aceea că se situează după Iluminismul englez şi îl compară cu renaşterea pietismului (desigur, cu o intensitate mult mai mică) petrecută în prima treime a secolului al XIX-lea. Totuşi, urmându-l pe Ritschl, *Lehre von der Rechtfertigung und Versohnung*, I, pp. 568 şi urm., ne este îngăduit să facem o paralelă cu pietismul lui Zinzendorf, care, spre deosebire de versiunile lui Sperier şi Francke, constituia deja o reacţie faţă de Iluminism. Numai că această reacţie a metodismului a luat o cu totul altă orientare decât cea a comunităţii de la Hermhut, cel puţin în măsura în care s-a aflat sub influenţa lui Zinzendorf.

167. Pe care el însă, aşa cum arată pasajul din John Wesley (vezi mai jos, p. 119) a dezvoltat-o exact la fel şi cu exact acelaşi efect ca şi celelalte confesiuni ascetice.

168. Şi, aşa cum am văzut, sunt forme mai moderate ale eticii consecvent ascetice a puritanismului. În schimb, dacă, în maniera populară, am vrea să interpretăm aceste

concepţii religioase ca pe nişte exponenţi sau reflectări ale dezvoltării capitaliste, ar trebui să se întâmple tocmai contrariul.

169. Dintre baptişti, numai aşa-numiţii „General Baptists” îşi au originea în mişcarea iniţială. „Particular Baptists” erau, aşa cum s-a spus deja, calvinişti care limitau în general sfera membrilor Bisericii la persoanele renăscute sau, cel puţin, la cele care credeau în relaţia personală cu Dumnezeu, astfel încât au rămas, în principiu, voluntarişti şi adversari ai tuturor Bisericilor legate de stat. Fără îndoială, pe vremea lui Cromwell nu erau totdeauna consecvenţi în practică. Nici ei, nici „General Baptists”, oricât de importanţi ar fi ca purtători ai tradiţiei baptiste în decursul istoriei, nu ne oferă vreun un prilej pentru o analiză dogmatică deosebită. Este incontestabil faptul că quakerii, deşi din punct de vedere formal erau doar o nouă organizaţie a lui George Fox şi a tovarăşilor lui, reprezentau în esenţă o continuare ai tradiţiei

Note la paginile 118 – 119

219

baptiste. Cea mai bună introducere în istoria lor, care prezintă şi legătura dintre ei şi baptişti şi menoniţii, este cea a lui Robert Barclay, *The inner Life of the Religious Societies of the Commonwealth*, 1876. Pentru istoria baptiştilor, vezi, între altele: H.M. Dexter, *The True Story of John Smyth, the Se-Baptist, as Told by Himself and his Contemporanes*, Boston, 1881 (şi J.C. Lang, în *The Baptist Quarterly Review*, 1883, pp. 1 şi urm.); J. Murch, *A History of the Presb. and Gen. Bapt. Church in the West of England*, Londra, 1835; A.H. Newman, *History of the Baptist Church in the U.S.*, New York, 1894 (Am. *Church Hist. Series*, vol. 2); Vedder, A *Short Hist. of the Baptists*, Londra, 1897; E.B. Bax, *Rise and Fall of the Anabaptists*,

New York, 1902; G. Lorimer, The *Baptists în History*, 1902; J.A. Seiss, *The Baptist Sistem Examined*; Lutheran Publication Society, 1902; material suplimentar în *Baptist Handbook*, Londra, 1896 şi anii urm.; *Baptist Manuals*, Paris, 1891 – 1893; *The Baptist Quarterly Review*; şi *Bibliotheca Sacra*, Oberlin, 1900. Se pare că cea mai bună bibliotecă baptistă se află la Colgate Collège, în statul New York. În privinţa istoriei quakerilor, cea mai bună colecţie este considerată a fi cea de la Devonshire House, la Londra (nu am putut-o utiliza). Organul oficial modern al ortodoxiei este publicaţia *American Friend*, editată de profesorul Jones; cea mai bună istorie a quakerilor e aceea a lui Rowntree. Alte surse: Rufus B. Jones, *George Fox*, *An Autobiography*, Philadelphia, 1903; Alton C. Thomas, *A History of the Society of Friends în America*, Philadelphia, 1895; Eduard Grubbe, *Social Aspects of the Quaker Faith*, Londra, 1899, la care se adaugă abundenta literatură biografică, de cea mai bună calitate.

170. Unul dintre numeroasele merite ale lucrării lui Karl Müller, *Kirchengeschichte*, este acela de a fi acordat spaţiul meritat mişcării baptiste atât de magnifice în felul ei, deşi atât de ştearsă ca manifestare. Ea a suferit mai mult ca oricare alta persecuţiile nemiloase ale tuturor Bisericilor, doar pentru că a vrut să fie o sectă în sensul propriu al cuvântului. Chiar şi după cinci generaţii a rămas discreditată în întreaga lume din cauza deznodământului catastrofal pe care l-a avut experimentul escatologic de la Münster. Astfel, „mereu asuprită şi forţată la clandestinitate, a ajuns abia la mult timp după apariţie să-şi formuleze în mod coerent doctrinele religioase. De aceea, a produs încă mai puţină „teologie” decât ar fi cerut principiile sale, şi aşa ostile unei specializări a credinţei în Dumnezeu ca ştiinţă. Aceasta nu a stârnit prea multă simpatie în rândurile teologilor profesionişti mai vârstnici,

nici chiar în epoca ei de glorie, şi a lăsat o impresie deosebit de puternică. Dar încă şi mai mulţi teologi din perioada recentă au adoptat aceeaşi atitudine. La Ritschl, *Pietismus*, I, pp. 22 şi urm., anabaptiştii sunt trataţi destul de subiectiv, ba chiar dispreţuitor. Există tentaţia de a vorbi despre un punct de vedere teologic „burghez”. Aceasta, în pofida faptului

că frumoasa lucrare a lui Cornelius (*Geschichte des Munsterschen Aufruhrs*) există de câteva decenii.

Şi în acest caz, Ritschl vede pretutindeni o alunecare înapoi spre catolicism, din punctul lui de vedere, şi suspectează influenţele directe exercitate de aripa radicală a tradiţiei franciscane. Chiar dacă s-ar putea dovedi asemenea influenţe pe alocuri, ele ar fi extrem de slabe. Mai presus de orice, faptele istorice arată că Biserica Catolică oficială trata cu maximă neîncredere ascetismul mundan al mirenilor: ori de câte ori acesta a dus la formarea de conventicule, a fost privit cu cea mai mare suspiciune şi s-a încercat împingerea sa pe făgaşul formării ordinelor – aşadar, prin retragerea din lume – sau anexarea la ordinele existente ca ascetism de gradul al doilea, supunându-l astfel controlului. Când acest lucru nu-i reuşea, Biserica se temea că practicarea moralităţii ascetice subiectiviste ar putea duce la negarea autorităţii şi la erezie; aceeaşi atitudine, şi cu aceeaşi justificare, a manifestat-o Biserica Elizabetană faţă de „prophesyings”, conventiculele biblice semipietiste, chiar şi în cazurile când conformismul lor nu putea fi pus la îndoială. Sentimentul acesta de teamă l-au exprimat şi Stuarţii în *Book of Sports*, despre care vom vorbi mai târziu. Istoria a

numeroase mişcări eretice, între care, de pildă, a humiliaţii şi beghinii, precum şi soarta Sfântului Francisc, sunt dovezi în acest sens. Predicile călugărilor cerşetori, mai ales ale franciscanilor, au avut probabil o contribuţie importantă la pregătirea terenului pentru moralitatea ascetică laică a protestantismului baptist-calvinist. Dar numeroasele legături dintre ascetismul monahismului occidental şi modul de viaţă ascetic al protestantismului, înrudire a cărei semnificaţie, pentru problemele tratate de noi, va fi mereu subliniată, aveau drept cauză primordială faptul că toate ascetismele cu rădăcini în creştinismul biblic trebuia să aibă în mod inevitabil anumite trăsături comune importante. De asemenea, orice ascetism, indiferent de confesiunea de la temelia sa, trebuie să posede mijloace verificate de înfrânare a pornirilor cărnii. La schiţa care urmează ar mai fi de remarcat că scurtimea sa este cauzată de faptul că pentru problema care trebuie să fie discutată în mod special în acest studiu, şi anume dezvoltarea bazelor religioase ale ideii burgheze de profesiune, etica baptistă are o însemnătate foarte limitată. Ea nu a adus nimic nou în această privinţă. Latura socială a mişcării, mult mai importantă, o vom lăsa deocamdată la o parte. Datorită modului în care punem problema, vom prezenta aici, din istoria mişcării baptiste mai vechi, numai ceea ce a influenţat specificul sectelor care ne interesează: baptiştii, quakerii şi, mai mult în treacăt, menoniţii.

171. Vezi mai sus, nota 93.

172. Cu privire la originea şi transformările suferite de acestea, vezi A. Ritschl, *Gesammelte Aufsätze*, pp. 69 şi urm.

173. Fireşte, baptiştii au refuzat întotdeauna să fie numiţi „sectă”. Ei sunt *Biserica* în sensul Epistolei către efeseni (5, 27). Dar, în terminologia noastră, ei constituie o

sectă nu numai pentru că nu au nicio legătură cu statul. Relaţia dintre stat şi Biserică de la începuturile creştinismului reprezenta un ideal chiar şi pentru quakeri (Barclay), dat fiind că pentru ei, ca şi pentru mulţi pietişti, numai puritatea bisericilor aflate sub semnul crucii era deasupra oricărei îndoieli. Dar calviniştii, precum şi Biserica Catolică însăşi, *faute de mieux*, în anumite împrejurări, au fost obligaţi să susţină separarea Bisericii de stat, în cadrul unui stat necredincios sau sub semnul crucii. Ei nu sunt o sectă nici pentru că primirea în comunitatea credincioşilor avea loc, *de facto*, printr-un contract între comunitate şi catehumen. Căci aşa se proceda formal, de exemplu, şi în comunităţile reformate din Ţările de Jos (ca urmare a situaţiei politice originare), după vechiul statut al Bisericii (vezi, în acest sens, von Hoffmann, *Kirchenverfassungsrecht der niederl Reformierten*, Leipzig, 1902).

Dimpotrivă, motivul real era acela că o asemenea comunitate religioasă putea fi organizată numai pe bază de voluntariat, ca o sectă, şi nu prin recrutare obligatorie, ca biserică, dacă nu dorea să-i cuprindă şi pe cei nerenăscuţi şi, ca atare, să se abată de la idealul creştinismului timpuriu. Pentru comunităţile baptiste, reprezenta esenţa concepţiei lor despre Biserică, în timp ce pentru calvinişti era un accident al istoriei. Am sugerat că şi pe aceştia din urmă, unele motive religioase bine determinate îi împingeau spre „believers Church”. În privinţa distincţiei dintre biserică şi sectă, vezi studiul următor. Conceptul de „sectă” pe care l-am adoptat aici a fost utilizat simultan cu mine, şi, presupun, independent de mine, şi de Kattenbusch, în *Realenzyklopädie fur protestantische Theologie und Kirche* (articolul *Sekte*). În lucrarea sa *Soziallehren der christlichen Kirchen*, Troeltsch îl acceptă şi el, detaliindu-l. Vezi mai jos şi Introducerea la studiile

privind *Etica economică a religiilor universale*.

174. Cât de important era acest simbol, din punct de vedere istoric, pentru conservarea comunităţii bisericeşti, prin faptul că reprezenta un semn lipsit de ambiguitate şi inconfundabil, a arătat într-un mod foarte clar Cornelius, op. cit.

175. Anumite apropieri de acestea în doctrina justificării la menoniţi pot fi trecute cu vederea aici.

176. Probabil că pe această idee se bazează interesul religios pentru dezbaterea unor probleme precum întruparea lui Christos şi relaţia sa cu Fecioara Maria, probleme care se prezintă adeseori atât de straniu, drept unice componente pur dogmatice, în cele mai vechi documente ale baptiştilor (de exemplu, confesiunile publicate în Cornelius, op. cit., anexa la vol. II. Vezi, în această privinţă, K. Müller, *Kirchengeschichte*, II, 1, p. 330).

Se pare că deosebirea dintre christologia Bisericii Reformate şi cea a luteranilor (în doctrina referitoare la aşa-numita *commu*nicaţio *idiomatum*) se baza pe interese religioase similare.

177. El şi-a găsit expresia în faptul că iniţial se evitau strict chiar şi relaţiile cotidiene cu excomunicaţii, un punct în care au făcut concesii importante înşişi calviniştii, care susţineau în principiu că treburile obişnuite de pe lumea aceasta nu sunt atinse de cenzurile spirituale. Vezi studiul următor.

178. Este bine cunoscut modul în care acest principiu a fost aplicat de quakeri unor situaţii de viaţă aparent lipsite de importanţă (refuzul de a scoate pălăria, de a îngenunchea, de a se înclina, precum şi de a se adresa la persoana a doua plural). Dar, într-o anumită măsură, acest principiu este propriu oricărei forme de ascetism. De aici

decurge faptul că ascetismul autentic este întotdeauna ostil oricărei autorităţi. În cadrul calvinismului, ideea şi-a găsit expresia în principiul că în biserică trebuie să domnească numai Christos. În ceea ce priveşte pietismul, să ne gândim la străduinţa lui Sperier de a justifica titulaturile prin Biblie. Ascetismul catolic a renunţat la această caracteristică în privinţa autorităţii ecleziastice, prin jurământul de supunere, interpretând supunerea ca atare în sens ascetic. Această răsturnare a principiului în ascetismul protestant constituie temelia istorică a specificului democraţiei întâlnite în prezent la popoarele influenţate de puritanism şi a deosebirii dintre ea şi aceea a spiritului latin. Tot ea constituie o bază istorică pentru „lipsa de respect” a americanilor, care, după caz, unor li se pare respingătoare, iar altora, reconfortantă.

179. Desigur, în cazul baptiştilor această respectare a preceptelor biblice s-a referit iniţial doar la Noul Testament, într-o măsură mai mică la Vechiul Testament. În toate aceste confesiuni, Predica de pe Munte s-a bucurat de un prestigiu deosebit ca program de etică socială.

180. Chiar şi Schwenckfeld considerase că săvârşirea exterioară a sacramentelor este un *adiaphoron*, în timp ce „General Baptists” şi menoniţii respectau în mod riguros botezul şi împărtăşania, în cazul menoniţilor adăugându-se şi spălarea picioarelor. Pe de altă parte, la adepţii predestinării toate sacramentele, cu excepţia împărtăşaniei, îşi pierduseră foarte mult din prestigiu, putându-se spune chiar că unele dintre ele deveniseră suspecte. Vezi studiul următor.

181. În acest sens, confesiunile baptiste, în special quakerii (Barclay, *Apolog*]) *for the True Christian Diuinily*, ediţia a patra, Londra, 1701 – care mi-a fost pusă la dispoziţie prin amabilitatea lui Eduard Bernstein) au

invocat afirmaţia lui Calvin din *Inst. Christ.*, III, p. 2, unde se găsesc într-adevăr unele apropieri clare de doctrina baptistă. De asemenea, şi distincţia mai veche dintre cuvântului lui Dumnezeu, ca fiind cel pe care Dumnezeu l-a revelat patriarhilor, prorocilor şi apostolilor, şi Sfânta

Note la paginile 120 – 122

223

Scriptură, ca partea din cuvântul lui Dumnezeu pe care aceştia au consemnat-o, era strâns înrudită, deşi probabil fără nicio legătură istorică, cu concepţia baptiştilor privind revelaţia. Ideea mecanică a inspiraţiei şi. implicit, stricta bibliocraţie a calviniştilor, erau în aceeaşi măsură produsul evoluţiei lor începute în secolul al XVI-lea într-un sens, după cum doctrina quakerilor referitoare lumina interioară, cu rădăcini baptiste, era rezultatul unei evoluţii în sens opus. Şi în acest caz, probabil că diferenţierea netă s-a datorat parţial polemicilor neîncetate.

182. Acest lucru a fost puternic subliniat în contra unor tendinţe ale socinienilor. Raţiunea naturală nu ştie nimic despre Dumnezeu (Barclay, op. cit., p. 102). Aceasta însemna că rolul jucat de *lex naturae* în alte ramuri ale protestantismului se modificase. În principiu, nu putea exista niciun fel de *general rules*, niciun cod moral, căci profesiunea pe care o are fiecare, şi care este individuală, i-a fost arătată de Dumnezeu prin conştiinţă. Trebuie să facem nu binele, în sensul generalizat al raţiunii naturale, ci să împlinim voinţa lui Dumnezeu, aşa cum este ea scrisă în inimile noastre şi cunoscută prin conştiinţă (Barclay, pp. 73, 76). Această iraţionalitate a moralei ce rezultă din opoziţia exagerată dintre divin şi trupesc îşi găseşte expresia în propoziţiile fundamentale ale eticii quakerilor: „What a man does contrary to his faith, though his faith may be wrong, is no ways acceptable to God […] though

the thing might have been lawful to another. [Ceea ce face un om împotriva credinţei lui, chiar dacă aceasta poate fi greşită, nu este acceptat în niciun caz de Dumnezeu [...] deşi lucrul acesta ar putea să fi părut legiuit altcuiva] (Barclay, p. 487). Desigur, în practică această iraţionalitate nu a putut fi menţinută. De exemplu, la Barclay, „moral and perpetuai statutes acknowledged by all Christians", legile morale şi permanente recunoscute de toţi creştinii, constituie limita toleranţei. Practic vorbind, contemporanii simţeau că etica lor, cu anumite trăsături specifice, era similară cu aceea a pietiştilor reformaţi. Sperier subliniază în mod repetat: „Tot ce este bun în biserică e suspectat de quakerism". Aşadar, se pare că Sperier îi invidia pe quakeri pentru această faimă. Cons. Th*eol.*, *III,* 6, 1, Dist. 2, nr. 64. Refuzul jurământului pe baza unui cuvânt din Biblie arată cât de redusă era emanciparea reală faţă de Scriptură. Semnificaţia pe care a avut-o pentru etica socială principiul „să faci altuia numai ceea ce doreşti ca el să-ţi facă ţie", pe care mulţi quakeri îl considerau chintesenţa întregii etici creştine, nu ne preocupă aici.

183. Barclay justifică necesitatea de a accepta această posibilitate prin aceea că, fără ea, „there should never be a place known by. the Saints wherein they might be free of doubting and despair, which [...] is most absurd". [n-ar trebui să existe niciodată un loc cunoscut de sfinţi unde să poată scăpa de îndoieli şi disperare; faptul acesta [...] este tot ce poate fi mai absurd.] Este evident, certitud*o salutis depinde* de ea. Vezi Barclay, op. cit.*,* p. *20*.

184. Aşadar, rămâne o diferenţă de nuanţă între raţionalizarea calvinistă şi cea quakeră a vieţii. Dar, atunci când Baxter o formulează spunând că la quakeri spiritul trebuie să acţioneze asupra sufletului ca şi asupra unui

cadavru, în timp ce principiul reformat (formulat caracteristic) este: „reason and spirit are conjunct principles”, raţiunea şi spiritul sunt principii conjugate (*Christian Directory*, II, p. 76), practic, pentru timpul său, această distincţie nu mai era valabilă.

185. Vezi articolele pedante „Menno” şi „Mennoniten” scrise de Cramer pentru *Realenzyklopädie fur protestantische Theologie und Kirche*, în special p. 604. Pe cât de bune sunt aceste articole, pe atât de puţin pătrunzător şi, parţial, de-a dreptul eronat este articolul „Baptisten” din aceeaşi enciclopedie. De exemplu, autorul său nu cunoaşte *Publications of the Hanserd Knollv's Society*, indispensabile pentru istoria baptismului.

186. Astfel, Barclay, op. cit., p. 404, explică faptul că mâncatul, băutul şi câştigul sunt *natural*, *not spiritual acts*, acţiuni naturale, nu spirituale, care pot fi făcute şi fără aprobarea specială a lui Dumnezeu. Această afirmaţie este un răspuns la obiecţia caracteristică potrivit căreia, dacă nu ai voie să te rogi fără un *motion of the spirit* special, aşa cum propovăduiesc quakerii, acelaşi lucru ar trebui să fie valabil şi pentru arat. Faptul că şi în unele rezoluţii moderne ale sinoadelor quakerilor adepţii sunt sfătuiţi să se retragă din viaţa activă după dobândirea unei averi suficiente, pentru a putea trăi cu totul în devoţiune pentru împărăţia lui Dumnezeu, departe de forfota lumii, este, desigur, semnificativ. Dar nu e nicio îndoială că asemenea idei apar uneori şi la alte confesiuni, inclusiv la calvinişti. Aceasta contrazice faptul că acceptarea eticii profesionale burgheze de către mişcările respective a constituit exprimarea mundană a unui ascetism care iniţial fugise de lume.

187. Veblen, în incitanta sa lucrare *The Theory of Business Enterprise*, este de părere că acest principiu ar aparţine numai capitalismului timpuriu. Dar

„supraoamenii” economici care, la fel ca actualii *captains of industry*, se situează dincolo de bine şi de rău, au existat în toate timpurile, iar afirmaţia rămâne valabilă pentru categoriile largi de oameni de afaceri.

188. Atrag aici din nou atenţia, insistent, asupra excelentelor consideraţii ale lui Eduard Bernstein, op. cit. La prezentarea extrem de schematică făcută de Kautsky mişcării baptiste şi teoria sa privind comunismul eretic în general (în primul volum al aceleiaşi lucrări) ne vom ocupa cu altă ocazie.

189. De exemplu, Thomas Adams (*Works of the Puritan Diuines*, p. 138) afirmă că „in civil actions it is good to be as the many, in religious, to be as the best”, în activităţile civile, este bine să fii ca majoritatea, iar în cele religioase, să fii asemenea celor mai buni. Desigur, exprimarea sună mai radical decât a fost în intenţia autorului. Aceasta înseamnă că onestitatea puritană este o legalitate formalistă, la fel cum *uprightness*, integritatea

Note la paginile 123 – 128

225

revendicată adeseori de popoarele foste puritane ca virtute naţională, este ceva specific diferit de *Ehrlichkeit*, loialitatea germană. Vezi unele observaţii de calitatea pe această temă, făcute dintr-o perspectivă pedagogică, în *Preuss*. *Jahrb*., EXII (1903), p. 226. La rândul său, formalismul eticii puritane este o consecinţă firească a relaţiei sale cu legea.

190. Câte ceva în această privinţă, în studiul următor.

191. Acesta este motivul pentru care minorităţile protestante ascetice au jucat un rol economic important, spre deosebire de cele catolice.

192. Faptul că diferenţele dintre fundamentările dogmatice nu erau incompatibile cu adoptarea pe primul plan de importanţă a interesului pentru confirmare se

explică prin specificul istoriei creştinismului în ansamblu, care nu va fi discutat aici.

193. „Since God has gathered us to be a people...”, din moment ce Dumnezeu ne-a adunat ca să fim un popor... spune Barclay (op. cit., p. *357*). Personal, am audiat la Haverford Collège o predică a quakerilor, în care s-a pus accentul tot pe interpretarea termenului saints (*sfinţi*) ca separaţi.

5. ASCETISMUL ŞI SPIRITUL CAPITALISMULUI

1. Vezi remarcabila descriere a caracterului său la Dowden, op. cit. În ceea ce priveşte teologia lui Baxter, după ce a părăsit treptat credinţa strictă în dublul decret, obţinem o imagine destul de bună din Introducerea la diferitele extrase din lucrările sale reproduse în *Works of the Puritan Diuines* (de Jenkyn). Încercarea sa de a combina *universal redemption*, mântuirea universală, cu *personal election*, alegerea individuală, nu a mulţumit pe nimeni. Pentru noi este important numai faptul că el a ţinut chiar şi atunci la *personal election*, adică la aspectul etic decisiv din doctrina predestinării... Pe de altă parte, este important felul în care a atenuat concepţia judiciară cu privire la mântuire, prin care se apropie întrucâtva de baptişti.

2. Tratate şi predici de Thomas Adams, John Howe, Matthew Henry, J. Janeway, Stuart Charnock, Baxter, Bunyan, sunt adunate în cele zece volume din *Works of the Puritan Diuines* (Londra, 1845 – 1848), într-o selecţie adeseori cam arbitrară. Ediţiile lucrărilor lui Bailey, Sedgwick, Hoombeek, au fost deja indicate mai sus.

3. Tot atât de bine ne-am fi putut referi la Voet sau la alţi reprezentanţi continentali ai ascetismului laic. Părerea lui Brentano că această evoluţie ar fi fost numai anglo-saxonă este complet greşită. Selecţia se justifică în principal (deşi nu exclusiv) prin dorinţa de a prezenta cât

mai bine cu putinţă mişcarea ascetică din a doua jumătate a secolului al XVII-lea, cu puţin

Etica protestantă şi spiritul capitalismului înainte de cotitura spre utilitarism. Din păcate, date fiind limitele studiului de faţă, ne-a fost imposibil să ne asumăm sarcina fascinantă de a înfăţişa caracteristicile protestantismului ascetic prin intermediul literaturii biografice; din această perspectivă, quakerii ar ocupa un loc de frunte, deoarece în Germania sunt încă destul de puţin cunoscuţi.

4. La fel de bine am putea să alegem scrierile lui Gisbert Voet, dezbaterile sinoadelor hughenote sau literatura baptiştilor olandezi. Din păcate, Sombart şi Brentano au desprins tocmai elementele ebionite ale lui Baxter, pe care eu însuşi le-am evidenţiat clar, pentru a-mi dovedi înapoierea (capitalistă) indubitabilă a doctrinelor sale. Dar (1) această întreagă literatură trebuie să fie cunoscută temeinic pentru a o putea folosi corect; (2) nu se poate trece cu vederea faptul că mă străduiesc să dovedesc cum, în pofida învăţăturilor sale antimamoniste, spiritul acestei religiozităţi ascetice, la fel ca şi în comunităţile mănăstireşti, a dat naştere raţionalismului economic pentru că preţuia aspectul său cel mai important: motivaţiile raţionale fundamental ascetice. Acest lucru este singurul aflat în discuţie şi constituie sensul întregului studiu.

5. De asemenea, la Calvin, care cu siguranţă nu era amator de bogăţie burgheză (vezi violentele atacuri contra Veneţiei şi Anvers-ului, *Jes. Opp.*, III, 140 a, 308 a).

6. *Saints Everlasting Rest*, cap. X, XII. Vezi şi Bailey (*Praxis Pietatis*, p. 182) sau Matthew Henry (*The Worth of the Soul*, *Works of the Puritan Divines*, p. 319). „Those that are ea ger în pursuit of worldly wealth despise their soul, not only because the soul is neglected and the body

preferred before it, but because it is employed in these pursuits” [Aceia care sunt dornici să caute bogăţie lumească îşi dispreţuiesc sufletul, nu numai pentru că sufletul este neglijat şi se preferă trupul înaintea lui, ci şi pentru că este folosit în aceste scopuri.] (Ps. 127, 2). Dar pe aceeaşi pagină se află şi remarca pe care o vom regăsi mai târziu cu privire la păcatul de care se face vinovată orice irosire a timpului, în special prin *recreations*. La fel este privită chestiunea aproape în întreaga literatură religioasă a puritanismului anglo-olandez. Vezi, de exemplu, Hoombeek (op. cit., L, X, cap. 18, 18), Filipica împotriva *avariţia*. Acest autor este afectat şi de influenţe pietiste sentimentale: vezi lauda la adresa *tranquillitas animi*, care este mult mai plăcută lui Dumnezeu decât *sollicitudo* din lumea aceasta. De asemenea, Bailey, referindu-se la bine cunoscutul pasaj din Biblie, este de părere că „Un bogătaş nu va găsi uşor mântuirea” (op. cit., p. 182). Şi catehismele metodiste ne îndeamnă să nu „strângem comori pe lumea aceasta”. Lapietişti, acest lucru se înţelege de la sine, ca şi în cazul quakerilor.

Vezi Barclay (op. cit., *p*. 517): ... and therefore beware of such temptation as to use their callings as an engine to be richer”. [... şi deci să se ferească de asemenea ispite şi anume de a-şi folosi vocaţiile ca mijloc de îmbogăţire!

Note la paginile 128 – 129

227

7. Căci nu numai bogăţia, ci şi urmărirea neraţională a acumulării ei (sau a ceea ce trecea drept bogăţie) era condamnată cu aceeaşi asprime. În Ţările de Jos, sinodul Olandei de Sud a declarat în 1574, ca răspuns la o întrebare, că aceia care dau bani cu împrumut n-ar trebui să fie primiţi la împărtăşanie, chiar dacă îndeletnicirea era permisă prin lege. Sinodul provincial de la Deventer din

1598 (art. 24) a extins această prevedere şi asupra angajaţilor cămătarilor, iar sinodul în Gorichem, în 1606, a statuat condiţii aspre şi umilitoare pentru admiterea soţiilor de cămătari. În 1644 şi 1657 se mai discuta încă dacă lombarzilor le este îngăduită împărtăşania (aceasta, pentru a-i atrage atenţia lui Brentano, care-şi citează strămoşii catolici, deşi în întreaga lume euro-asiatică au existat de milenii comercianţi şi bancheri alogeni). Chiar şi Gisbert Voet (*Disp. Theoi*, IV, 1667, *de usuris*, p. 665) ar fi dorit să-i excludă pe bancheri (lombarzi, piemontezi) de la împărtăşanie. La fel au stat lucrurile şi la sinoadele hughenoţilor. Aceste păturii capitaliste nu erau reprezentantele tipice ale mentalităţii sau modului de viaţă despre care este vorba aici, dar nici nu aduceau ceva nou faţă de Antichitate şi Evul Mediu.

8. Idee amplu dezvoltată în capitolul 10 din *Saints Everlasting Rest*: pe cel care caută să se odihnească în adăpostul de avuţie pe care i-l dă Dumnezeu, pe acela Dumnezeu îl bate şi în această viaţă. Aproape întotdeauna, posedarea într-o stare de automulţumire a bogăţiei deja câştigate prevesteşte degradarea morală. Dacă am avea tot ceea ce am putea dori în lumea aceasta, ar fi asta tot ceea ce am sperat? Satisfacerea totală a dorinţelor nu se poate obţine pe Pământ, deoarece Dumnezeu a poruncit să nu fie astfel.

9. *Christian Directory*, I, pp. 375 – 376: „It is for action that God mainaineth us and our activities; work is the moral as well as the natural end of power [...]. It is action that God is most served and honoured by [...]. The public welfare or the good of many is to be valued above our own”. [Dumnezeu ne ţine pentru acţiune şi pentru activităţile noastre; munca este scopul moral şi natural al puterii. [...]. Acţiunea îl slujeşte şi-l cinsteşte cel mai bine pe Dumnezeu [...]. Bunăstarea publică sau binele celor

mulţi trebuie să fie preţuite mai presus de ale noastre.] Aici apare punctul de plecare pentru trecerea de la voinţa lui Dumnezeu la concepţiile pur utilitariste ale teoriei liberale de mai târziu. Cât priveşte sursele religioase ale utilitarismului, vezi mai jos în text, precum şi mai sus, Capitolul 4, nota 145.

10. Porunca tăcerii a fost, începând cu ameninţarea din Biblie cu pedepsirea pentru orice cuvânt nefolositor, şi mai cu seamă de pe vremea călugărilor de la Cluny, un mijloc ascetic preferat pentru educarea stăpânirii de sine. Baxter comentează şi el în amănunt păcatul rostirii de vorbe ce nu sunt necesare. Importanţa acestui aspect pentru caracterul său a fost scoasă în evidenţă de Sanford, op. cit., pp. 90 şi urm.

Melancholy, melancolia, şi *moroseness*, ursuzenia puritanilor, atât de adânc resimţite de contemporani, erau tocmai consecinţele distrugerii spontaneităţii din *status naturalis*, iar condamnarea vorbelor negândite se situa tot în slujba acestui scop. Dacă Washington Irving (*Bracebridge Hall*, cap. XXX) caută motivul parţial in the *calculating spirit*, spiritul calculat al capitalismului, şi parţial în efectele libertăţii politice, care promovează un sentiment de responsabilitate, se impune observaţia că la popoarele de sorginte latină situaţia este diferită. În ceea ce priveşte Anglia, lucrurile au stat cam aşa: (1) puritanismul i-a făcut pe adepţii săi capabili să creeze instituţii libere şi totuşi să devină o putere mondială; (2) el a transformat acel spirit chibzuit (pe care Sombart îl numeşte *Rechenhaftigkeit*), care într-adevăr este esenţial pentru capitalism, dintr-un simplu mijloc de economisire, într-un principiu de conduită generală.

11. Op. cit., I, p. 111.

12. Op. cit., *l*, pp. 383 şi urm.

13. În ceea ce priveşte valoarea nepreţuită a timpului, vezi Barclay, op. cit., p. 14.

14. Baxter, op. cit., p 79: „Keep up a high esteem of time and be every day more careful to lose none of your time, then you are that you lose none of your gold and silver. And if vain recreation, dressings, feastings, zile talk, improfitable company, or sleep be any of them temptations to rob you of any of your time, accordingly heighten your watchfulness”. [Preţuieşte mult timpul şi fii în fiecare zi mai atent să nu pierzi niciun pic din timpul tău decât eşti atent să nu pierzi aur sau argint. Şi dacă distracţiile vane, îmbrăcămintea, petrecerile, vorbăria fără rost, compania neprofitabilă sau somnul sunt ispite care să-ţi fure din timpul tău, veghează, pe măsură, cu şi mai multă grijă.] „Those that are prodigai of their time despise their own souls”, cei care sunt risipitori cu timpul lor îşi dispreţuiesc sufletele, consideră Matthew Henry (*Worth of the Soul*, *Works of the Puritan D’wines*, p. 315). Şi aici, ascetismul protestant urmează o cale de mult bătătorită. Ne-am obişnuit să considerăm firească lipsa de timp a omului modern şi, ca Goethe, de pildă, în *Wanderjahre*, să măsurăm gradul de dezvoltare capitalistă prin faptul că orologiile bat sferturile de oră. La fel procedează şi Sombart în *Kapitalismus*. Să nu uităm însă că primii oameni care au trăit (în Evul Mediu) după un timp măsurat atent au fost călugării, iar menirea clopotelor bisericeşti era tocmai aceea de a satisface nevoia de împărţire a timpului.

15. Vezi discuţia lui Baxter despre profesiune, op. cit., 1, pp. 108 şi urm., mai ales următorul pasaj: „Question: But may 1 not cast off the world that 1 may only think of my salvation? Answer: You may cast off all such excess of worldly cares or business as unnecessarily hinder

you în spiritual things.

Note la paginile 129 – 130

229

But you may not cast off all bodily employment and mental labour in which you may serve the common good. Every one as a member of Church or Commonwealth must employ their parts to the utmost for the good of the Church and Commonwealth. To neglect this and say: I will pray and meditate, is as if your servant should refuse your greatest work and ţie himself to some lesser, easier part. And God hath commanded you some way or other to labour for your daily bread and not to live as drones of the sweat of others only”. [întrebare: Dar n-aş putea renunţa la lume pentru a mă dedica doar mântuirii mele? Răspuns: Poţi să renunţi la toate excesele în privinţa grijilor lumeşti ori afacerilor care te împiedică fără să fie nevoie în lucrurile spirituale. Dar nu poţi să te lepezi de orice folosire a corpului şi de orice muncă a minţii în care poţi sluji binelui comun. Fiecare, ca membru al unei Biserici sau al unei comunităţi, trebuie să-şi folosească talentele la maximum pentru binele Bisericii sau al comunităţii. A trece cu vederea toate acestea şi a spune: o să mă rog şi o să meditez, este ca şi cum servitorul rău ar refuza să facă munca cea mai importantă pentru tine şi s-ar dedica unei activităţi mai lesnicioase şi mai puţin însemnate. Dumnezeu ţi-a poruncit, într-un fel sau altul, să munceşti pentru pâinea cea de toate zilele şi să nu trăieşti ca un trântor de pe urma asudării altora.] Porunca lui Dumnezeu către Adam, „în sudoarea frunţii tale”, şi indicaţia Sfântului Pavel, „cine nu munceşte nu mănâncă”, sunt şi ele citate. Se ştie dintotdeauna despre quakeri că până şi cei înstăriţi îşi îndrumau fiii spre învăţarea unei profesiuni (din motive etice, şi nu, aşa cum recomandă Alberti, din motive utilitare).

16. Aici sunt unele aspecte în care pietismul adoptă un punct de vedere diferit, din cauza caracterului său emoţional. Sperier, deşi subliniază, într-o manieră caracteristic luterană, că munca într-o profesiune înseamnă venerarea lui Dumnezeu (*Theologische Bedenken*, III. p. 445), susţine totuşi că agitaţia legată de problemele profesionale distrage de la Dumnezeu – o deosebire foarte caracteristică faţă de puritanism.

17. I, Op. cit., p. 242: „It's the that are lazy in their callings that can fiind no time for holy duties". [Cei care sunt leneşi în chemarea lor nu mai găsesc timp pentru îndatoririle sfinte.] De aici decurge ideea că oraşele, sediile clasei de mijloc, cu activităţile sale lucrative raţionale, sunt şi sedii ale virtuţilor ascetice. Astfel, în autobiografia sa Baxter spune despre ţesătorii manuali din Kidderminster: „And their constant converse and traffic with London doth much to promote civility and piety among tradesmen". [Şi legăturile şi negoţul lor permanent cu Londra contribuie mult la încurajarea amabilităţii şi evlaviei printre comercianţi.] (Wo*rks o*f *the Puritan Diuines,* p. 38). Faptul că vecinătatea capitalei ar avea un efect benefic asupra virtuţilor i-ar putea uimi pe preoţii de astăzi, cel puţin pe cei germani. Dar şi pietismul avea concepţii similare. Astfel, Spencer îi scria la un moment

 dat unui coleg mai tânăr: „Se pare, cel puţin, că în rândul mulţimilor numeroase din oraşe, deşi majoritatea oamenilor sunt roşi de vicii, există totuşi unele suflete bune, care pot face multe, în vreme ce la sat cu greu se poate găsi ceva bun în întreaga comunitate". (*Theologische Bedenken*, I, 66, p. 303). Cu alte cuvinte, ţăranul este puţin potrivit pentru conduita ascetică raţională. Glorificarea etică a acesteia este foarte

modernă. Nu ne oprim aici asupra semnificaţiei acestei afirmaţii şi a altora pentru problema relaţiei dintre ascetism şi clasele sociale.

18. Să luăm, de exemplu, următoarele pasaje (op. cit., pp. 336 şi urm.): „Be wholly taken up în diligent business of your lawful callings when you are not exercised in the more imediate service of God”. [Să te cufunzi pe de-a-ntregul în munca sârguincioasă întru vocaţiile tale legiuite atunci când nu eşti prins în îndatoririle mult mai urgente faţă de Dumnezeu.] „Labour hard in your callings”. [Munceşte din greu în vocaţia ta.] „See that you have a calling which will fiind you employment for all the time which God’s imediate service spareth”. [Veghează să ai o vocaţie care să-ţi ocupe tot timpul pe care ţi-l lasă liber îndeplinirea îndatoririlor faţă de Dumnezeu).

19. Recent, Harnack a subliniat din nou că preţuirea specific etică a muncii şi a demnităţii ei nu a fost, la origini, o idee proprie creştinismului, nici măcar specifică acestuia. (*Mitt. des Eu.*

— *Soz. Kongr.*, seria a 14-a, 1905, nr. 3/4, p. 48).

20. La fel şi în cazul pietismului (Sperier, op. cit., III, pp. 429 – 430). Formularea tipic pietistă este că fidelitatea fată de profesiune (vocaţie), care ne este impusă în urma căderii în păcat, serveşte la anihilarea voinţei proprii. Munca întru vocaţie este, ca manifestare de iubire faţă de aproapele nostru, o îndatorire de recunoştinţă pentru graţia lui Dumnezeu (idee luterană) şi, de aceea, dacă e făcută în silă, nu-i este plăcută lui Dumnezeu (op. cit., III, p. 272). Ca atare, creştinul se va dovedi prin muncă „la fel de harnic ca un om al lumii” (III, p. 278). Evident, această concepţie este mai puţin drastică decât cea puritană.

21. Semnificaţia acestei deosebiri importante, care a fost evidentă încă de la apăraia regulilor benedictine, poate fi expusă numai după o cercetare mult mai vastă.

22. „A sober procreation of children” este scopul său, spune Baxter. La fel gândeşte şi Sperier, care face, însă, unele concesii atitudinii luterane mai îngăduitoare conform căreia evitarea imoralităţii, în mod obişnuit imposibilă, e un scop secundar. Concupiscenţa ca fenomen însoţitor al actului sexual constituie un păcat chiar şi în cadrul căsătoriei. De pildă, în viziunea lui Sperier, este urmarea căderii în păcat, care a transformat astfel un act natural şi orânduit de Dumnezeu într-un lucru însoţit inevitabil de senzaţii păcătoase şi, ca atare, ruşinos. Şi în concepţia diverselor grupări pietiste.

Note la pagina 130

231

forma supremă a căsătoriei creştine este aceea în care se păstrează fecioria, treapta imediat inferioară fiind aceea în care relaţiile sexuale servesc numai pentru procreare, şi aşa mai departe, până la căsătoriile care se încheie din motive pur erotice sau pur exterioare şi care, dintr-un punct de vedere etic, nu reprezintă altceva decât concubinaje. Dar şi la aceste niveluri inferioare, sunt preferate căsătoriile încheiate din motive pur economice (deoarece, la urma urmelor, sunt inspirate din motive raţionale) celor determinate de porniri erotice. Lăsăm aici la o parte teoria şi practica maritală a celor de la Hermhut. Filosofia raţionalistă (Christian Wolff) a preluat teoria ascetică sub forma a ceea ce este conceput ca mijloc în vederea unui scop: concupiscenţa şi satisfacerea ei nu trebuie să fie transformate într-un scop în sine.

Trecerea spre utilitarismul pur, de orientare igienică, se realizează deja la Franklin; acesta se situează oarecum pe poziţia etică a medicilor moderni, care înţeleg prin „castitate” limitarea relaţiilor sexuale la frecvenţa indicată pentru păstrarea sănătăţii şi, după cum se ştie, au dat chiar şi sfaturi teoretice cu privire la modul în care ar

trebui să se desfăşoare. De îndată ce aceste chestiuni au devenit obiectul unor consideraţii pur raţionale, aceeaşi evoluţie s-a produs pretutindeni. Raţionalismul sexual puritan şi cel igienist merg în general pe drumuri foarte diferite, dar în această privinţă se înţeleg perfect, într-o conferinţă, un adept zelos al „prostituţiei igienice” – se discuta reglementarea situaţiei bordelurilor şi a prostituatelor – a motivat legitimitatea morală a relaţiilor sexuale extraconjugale (considerate utile din punct de vedere igienic) făcând referire la justificarea poetică pe care au primit-o în cazul lui Faust şi al Margaretei., – Tratarea Margaretei drept prostituată şi incapacitatea de a distinge între dezlănţuirea patimilor omeneşti şi relaţiile sexuale de dragul sănătăţii corespund întru totul punctului de vedere puritan. La fel este, de exemplu, concepţia susţinută uneori de medici eminenţi, tipică specialiştilor, conform căreia o problemă care atinge cele mai subtile aspecte ale personalităţii şi culturii, cum este cea a abstinentei sexuale, ar fi de domeniul exclusiv al medicului (ca profesionist). Pentru puritani, specialistul era moralistul, iar dincoace este medicul; dar* pretenţia de a deţine competenţa pentru tratarea anumitor probleme, care nouă ni se pare cam mărginită, este identică în ambele cazuri – desigur, cu semn schimbat.

Cu toată pudicitatea sa afectată, puternicul idealism al concepţiei puritane a dat rezultate pozitive, chiar din punctul de vedere al conservării speciei, într-un sens strict igienic, în vreme ce igiena sexuală modernă, din cauza inevitabilului ei apel la lipsa de prejudecăţi, este în pericol de a distruge însăşi baza pe care şi-a creat succesul. Desigur, nu ne vom opri aici asupra modului cum interpretarea raţională a relaţiilor sexuale a coexistat totuşi (la popoarele influenţate de puritanism) cu rafinarea şi impregnarea spiritual-etică a relaţiilor matrimoniale, şi

nici asupra modului în care a

Etica protestantă şi spiritul capitalismului înflorit cavalerismul matrimonial pe fondul unei sentimentalităţi patriarhale. care e tipică pentru Germania chiar şi în cercurile aristocraţiei spirituale. Influenţele baptiste au jucat un rol în emanciparea femeii; de asemenea, protejarea libertăţii ei de conştiinţă şi extinderea ideii de preoţie universală şi la femei au constituit şi aici primele fisurări ale patriarhalismului.

23. Ideea aceasta revine mereu la Baxter. Baza biblică constă în mod regulat fie în pasajele din Pildele lui Solomon pe care le cunoaştem deja de la Franklin (22, 29), fie în cele care glorifică munca (31, 16). Cf. op. cit., I, pp. 377, 382, etc.

24. Chiar şi Zinzendorf spune la un moment dat: „Nu muncim numai pentru a trăi, ci trăim pentru a munci şi, dacă nu mai avem ce munci, suferim sau ne sfârşim”. (Plitt, op. cit., I, p. 428).

25. Şi un crez al mormonilor se încheie (potrivit unor citate) prin cuvintele: „Dar un om trândav ori leneş nu poate fi creştin şi nu poate fi mântuit. El trebuie să fie doborât şi azvârlit afară din stup”. Aici, disciplina grandioasă, situată la mijloc între mănăstire şi manufactură, care-l punea pe individ să aleagă între muncă şi exterminare, combinată desigur cu entuziasmul religios şi devenită posibilă numai prin aceasta, este aceea care a produs realizările economice uimitoare ale acestei secte.

26. De aceea, simptomele ei sunt analizate cu grijă (op. cit., I, p. 380.) *Sloth* şi *idleness* sunt păcate atât de grave pentru că au un caracter cumulativ. Baxter le consideră de-a dreptul ca „distrugătoare ale stării de graţie” [op. cit., I, pp. 279 – 280), ceea ce înseamnă că

sunt antiteza vieţii metodice.

27. Vezi mai sus, Capitolul 3, nota 5.

28. Baxter, op. cit., I, pp. 108 şi urm. Sunt frapante mai ales pasajele următoare: „Question: But will not wealth excuse us? „Answer: It might excuse you from some sordid sort of work, by making you more serviceable to another, but you are no more excused from service of work [...] than the poorest man”. [întrebare: Dar bogăţia nu ne va absolvi? Răspuns: Se poate să vă absolve de vreo muncă sordidă, făcându-vă mai folositori alteia, dar nu veţi fi mai absolviţi de îndatorirea muncii [...] decât cel mai sărac dintre oameni.] Vezi şi p. 376: „Though they [bogaţii] have no outward want to urge them, they have as great a necessity to obey God [...]. God hath strictly commandeth it [munca] to all”. [Deşi bogaţii nu au nicio dorinţă exterioară de a-i împinge de la spate, ei simt o mare nevoie de a se supune lui Dumnezeu [...]. Dumnezeu le-a poruncit-o cu străşnicie tuturor.] Capitolul 4, nota 47.

29. Aşa gândeşte şi Sperier (op. cit., III, pp. 338, 425), care din acest motiv combate ca moralmente îndoielnică înclinaţia de retragere timpurie

Note la paginile 130 – 132

233

din viaţa activă şi, respingând una dintre obiecţiile aduse încasării de dobânzi, potrivit căreia profitarea de pe urma dobânzii ar duce la lenevie, subliniază că oricine ar fi în postura de a trăi din dobânzi ar fi în continuare obligat să muncească în conformitate cu porunca lui Dumnezeu.

30. Inclusiv în pietism. Ori de câte ori se pune problema schimbării profesiunii, Sperier afirmă că, după ce cineva a început să practice o meserie, continuarea ei şi practicarea ei conştiincioasă constituie o obligaţie de ascultare faţă de porunca divină.

31. Forţa extraordinară, dominând întregul mod de

viaţă, cu care învăţătura religioasă indiană plasează tradiţionalismul economic în perspectiva şanselor de renaştere este descrisă în studiile privitoare la *Etica economică a religiilor universale*. Este un exemplu excelent prin care să evidenţiem deosebirea dintre simplele teorii etice şi crearea de sancţiuni psihologice, cu fond religios, pentru anumite tipuri de comportament. Hindusul pios putea avansa în ierarhia transmigrării numai dacă îndeplinea cu stricteţe, potrivit tradiţiei, îndatoririle specifice castei în care se născuse. Dintre toate, aceasta era cea mai puternică fundamentare religioasă a tradiţionalismului. În această privinţă, etica indiană este într-adevăr antiteza cea mai deplină a celei puritane, după cum în altă privinţă (a tradiţionalismului structurii de castă) ea este diametral opusă iudaismului.

32. Baxter, op. cit., I, p. 377.

33. Dar aceasta nu înseamnă că punctul de vedere puritan a derivat istoriceşte de aici. Dimpotrivă, este o expresie a ideii autentic calviniste după care cosmosul lumii serveşte gloriei lui Dumnezeu. Schimbarea utilitaristă de direcţie, potrivit căreia cosmosul economic ar trebui să slujească binelui celor mulţi, binelui comun etc, era urmarea ideii că oricare altă interpretare ar duce la o idolatrizare (aristocratică) a făpturii umane sau că ar servi nu gloria lui Dumnezeu, ci scopuri culturale lumeşti. Dar voinţa lui Dumnezeu, aşa cum se exprimă ea prin orânduirea raţională a cosmosului economic (vezi Capitolul 4, nota 34), în măsura în care scopurile laice pot fi luate în considerare, poate fi întruchipată numai de binele comunităţii, de utilitatea impersonală. Aşadar, după cum am mai spus, utilitarismul este o-consecinţă a caracterului impersonal al iubirii aproapelui şi a respingerii preamăririi lumii prin exclusivitatea expresiei puritane în *majorem Dei gloriam*.

Cât de intens a fost dominat întregul protestantism ascetic de ideea că orice idolatrizare a făpturii este incompatibilă cu gloria lui Dumnezeu şi, ca atare, este neapărat condamnabilă, apare clar în îndoielile şi ezitările ce l-au făcut chiar şi de Sperier, care cu siguranţă nu putea fi bănuit de vreo pasiune pentru democraţie, să susţină, contra numeroaselor obiecţii, utilizarea titlurilor ca *adiaphoron*, lucru indiferent. El s-a consolat în cele

234

Etica protestantă şi spiritul capitalismului din urmă cu faptul că până şi în Biblie apostolii i s-au adresat pretorului Festus folosind titlul *kratistos*, preaputernic. Aspectul politic al problemei nu ne interesează aici.

34. „The inconstant man is a stranger in his own house”, omul schimbător este străin la el acasă, spunea şi Thomas Adams (*Works of the Puritan Divines*, p. 77).

35. În această privinţă, vezi mai ales afirmaţiile lui George Fox pe această temă, în *The Friends Librari*; (ed. W. & T. Evans. Philadelphia, 1837), I, p. 130.

36. Desigur, acest tip de etică religioasă nu poate fi considerată ca un reflex al condiţiilor economice. În Italia medievală, specializarea profesională a fost mai profundă decât în Anglia aceleiaşi perioade.

37. Căci, aşa cum se subliniază frecvent în literatura puritană, Dumnezeu nu a poruncit nicăieri că trebuie să ne iubim aproapele mai mult decât pe noi înşine, ci la fel ca pe noi înşine. Avem, aşadar, şi datoria iubirii de sine. De exemplu, pe cel care-şi poate întrebuinţa averea spre sporirea gloriei lui Dumnezeu mai bine decât o face aproapele său, iubirea faţă de acesta nu-l obligă să-i cedeze din posesiunile sale.

38. Şi Sperier se apropie de acest punct de vedere. Dar el rămâne extrem de rezervat şi mai degrabă dezaprobator în cazul în care este vorba de trecerea de la

profesiunile comerciale (deosebit de periculoase din punct de vedere moral) la teologie (op. cit., III, pp. 435, 443; I, p. 524). Frecventa revenire tocmai la răspunsul acestei întrebări (privind permisibilitatea schimbării profesiunii) în aprecierile, fireşte subiective, ale lui Sperier arată, printre altele, cât de practice erau diversele modalităţi de a interpreta 1, Cor. 7.

39. Asemenea idei nu se găsesc în scrierile pietiştilor continentali de frunte. Poziţia lui Sperier oscilează între argumentele luterane (privind satisfacerea trebuinţelor) şi cele mercantiliste referitoare la utilitatea înfloririi comerţului, etc. (op. cit., 111, pp. 330, 332; I, p. 418: „cultivarea tutunului aduce bani în ţară, şi ca atare este utilă, deci nu păcătoasă”. Vezi şi III, pp. 426, 427, 429, 434). Dar el nu scapă ocazia de a arăta că, după cum dovedeşte exemplul quakerilor şi al menoniţilor, poţi să obţii un profit şi totuşi să rămâi evlavios; de fapt, aşa cum vom indica mai târziu, chiar şi un profit deosebit de ridicat poate fi produsul direct al unei onestităţi pioase (op. cit., p. 435).

40. La Baxter, aceste păreri nu reflectă mediul economic în care a trăit. Dimpotrivă, autobiografia sa relevă că succesul activităţii lui de misionar s-a datorat parţial şi faptului că negustorii din Kidderminster nu erau bogaţi, ci câştigau numai *food and raiment*, hrană şi îmbrăcăminte, iar patronii

Note la paginile 132 – 133

235

nu trăiau mai bine decât angajaţii lor, ci *from hand to mouth*, de pe o zi pe alta. „It is the poor that receive the glad tidings of the Gospel”, săracii sunt aceia ce primesc veştile îmbucurătoare ale Evanhgheliei. Thomas Adams remarcă, referitor la dorinţa de câştig: „He (the knowing man) knows [...] that money may make a man richer, not

better, and thereupon chooseth rather to sleep with a good conscience than a full purse [...] therefore desires no more wealth than a honest man may bear away” [El (omul care ştie) ştie [...] că banii pot face un om mai bogat, dar nu mai bun, şi aşadar alege mai degrabă să doarmă cu conştiinţa curată, decât cu punga plină [...1 de aceea nu doreşte mai multă bogăţie decât ar putea să adune un om cinstit] (Works of Puritan *Divines, LI). Dar, atât* cât se poate, o doreşte, ceea ce înseamnă că orice câştig onest din punct de vedere formal este şi legitim.

41. Conform Baxter, op. cit.,], cap. X, 1, 9 (par. 24); I, p. 378, 2. Pildele lui Solomon 23, 4: „Nu te chinui ca să te îmbogăţeşti” nu înseamnă decât: „riches for our fleshy ends must not ultimately be intended”, nu trebuie să avem în vedere ca scop final îmbogăţirea pentru ţeluri lumeşti. Odioasă era forma seniorial-feudală de folosire a bogăţiei (cf. remarca, op. cit., I, p. 380, privind *the debauched part of the gentry*, partea depravată a nobilimii), nu posedarea ei ca atare. Milton, în prima sa *Defensio pro populo Anglicano*, susţinea bine cunoscuta teorie că numai clasa de mijloc poate fi purtătoare a virtuţii. Faptul că prin această clasă se înţelege burghezia, în opoziţie cu aristocraţia, este demonstrat de afirmaţia că atât luxul, cât şi nevoia sunt nefavorabile virtuţii.

42. Acesta este elementul cel mai important. Repetăm observaţia generală: aici nu ne interesează conceptele dezvoltate de teologii moralişti în teoriile lor etice, ci morala valabilă în viaţa credincioşilor, adică modul în care afecta practica fundamentarea religioasă a eticii economice. În literatura cazuistică a catolicismului, în special în cea iezuită, se pot citi consideraţii care sunt (de exemplu, pe seama justificării dobânzii, asupra căreia nu ne oprim aici) foarte asemănătoare cu cele ale multor cazuişti protestanţi şi care par să meargă chiar mai

departe în privinţa a ceea ce este permis şi ce este tolerabil. Protestanţilor li s-a reproşat adesea că, la bază, etica lor este identică cu aceea a iezuiţilor. După cum calviniştii îi citează frecvent pe teologii moralişti catolici, nu numai pe Toma d'Aquino, Bernard de Clairvaux, Bonaventura, ci şi pe cei contemporani, cazuiştii catolici luau act cu regularitate de etica eretică, fapt asupra căruia nu ne oprim aici. Dar, dincolo de importanţa hotărâtoare pe care o are pentru mirean sancţionarea religioasă a vieţii ascetice, diferenţa fundamentală, chiar şi în teorie, rămâne aceea că în catolicism aceste concepţii largi erau produsele unor teorii etice deosebit de îngăduitoare, neconfirmate de autoritatea-Bisericii, cărora li se opuneau discipolii ei cei mai fervenţi şi mai riguroşi.

236

Etica protestantă şi spirituj capitalismului

Pe de altă parte, ideea protestantă de profesiune îi punea în slujba activităţii economice capitaliste tocmai pe cei mai convinşi adepţi ai ascetismului, prin însuşi succesul lor. Ceea ce acolo putea fi permis în anumite condiţii, aici apărea ca pozitiv din punct de vedere moral. Diferenţele esenţiale dintre cele două etici, foarte importante în plan practic, au fost fixate definitiv, chiar şi pentru epoca modernă, încă din perioada controversei pe seama janseniştilor şi a bulei *Unigenitus*.

43. „You may labour in that manner as tendenth most to your succes and lawful gain. You are bound to improve all your talents". [Poţi munci astfel încât să tinzi spre cel mai mare succes şi câştig cinstit. Eşti obligat să-ţi îmbunătăţeşti toate calităţile.] Urmează pasajul tradus mai sus în text. O paralelă directă între aspiraţia la bogăţie în împărăţia Cerurilor şi aspiraţia la succes într-o profesiune lumească se găseşte, de exemplu, la Janeway, *Heaven upon Earth* (*Works of the Puritan Diuines*, p. 275).

44. Chiar şi în Confesiunea (luterană) a ducelui Christoph von Württemberg, prezentată Conciliului de la Trento, se contestă jurământul de sărăcie. Cine este sărac datorită stării din care face parte trebuie să-şi suporte condiţia, dar dacă jură să rămână sărac, e ca şi cum ar jura să rămână bolnav sau să-şi păstreze o reputaţie proastă.

45. Acelaşi lucru îl spun Baxter şi ducele Christoph, în Confesiunea sa. Vezi şi unele pasaje ca: „... the vagrant rogues whose lives are nothing but an exorbitant course: the main begging" [pungaşii vagabonzi ale căror vieţi nu sunt altceva decât o cale rătăcită: cerşetoria], etc. (Thomas Adams, Works *of the Puritan Divines, p.* 259). Chiar şi Calvin interzisese cu stricteţe cerşetoria, iar smoadele olandeze se întreceau în a respinge autorizaţiile pentru cerşit. În epoca Stuarţilor, mai ales în timpul guvernului Laud, sub Carol I, când s-a elaborat sistematic principiul ajutorării săracilor de către autorităţi şi cel al repartizării de locuri de muncă pentru şomeri, strigătul de luptă al puritanilor era: „Giving alms is no charity!" [Datul de pomană nu e milostenie!], devenind ulterior chiar titlul cunoscutei scrieri a lui Daniel Defoe). Către sfârşitul secolului al XVII-lea s-a iniţiat sistemul descurajant al atelierelor pentru şomeri (vezi Leonard, Early *History of English Poor Relief, Cambridge*, 1900, şi H. Levy, Die *Grundlagen des okonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft, Jena*, 1912, pp. 69 şi urm.).

46. În 1903, preşedintele Uniunii Baptiste din Marea Britanie şi Irlanda, G. White, spunea apăsat, în discursul său de deschidere a întrunirii de la Londra (*Baptist Handbook*, 1904, p. 104): „The best men on the roii of our Puritan Churches were men of affairs, who believed that religion should

permeate the whole of life". [Cei mai buni oameni

înscrişi în rândurile Bisericii noastre puritane au fost oameni de afaceri care au considerat că religia trebuie să le pătrundă întreaga viaţă.]

Note la paginile 133 – 134 237

47. Tocmai în aceasta constă deosebirea caracteristică faţă de concepţia feudală. Potrivit celei din urmă, numai urmaşii parvenitului (politic sau social) pot beneficia de succesul lui într-o poziţie recunoscută (fenomenul exprimat într-un mod specific în cuvântul spaniol *hidalgo = hijo d'algo = filius de aliquo*, unde *aliquid* înseamnă proprietate moştenită). Oricât de rapid ar păli aceste deosebiri sub acţiunea transformărilor accelerate şi a europenizării caracterului naţional american, totuşi acolo mai persistă şi astăzi concepţia specific burgheză, exact opusă, care elogiază succesul în afaceri şi câştigul ca simptome ale unor realizări spirituale, dar nu arată niciun respect faţă de simpla avere moştenită. Pe de altă parte, în Europa (după cum remarca odată James Bryce), cu bani se poate cumpăra aproape orice demnitate socială, doar cu condiţia ca proprietarul să nu fi stat personal la tejghea şi ca el să efectueze singur metamorfozele necesare ale averii (constituirea de depozite etc). Ca luare de poziţie împotriva aristocraţiei de sânge, vezi de exemplu Thomas Adams, Works *of the Puritan Diuines*, p. 216.

48. Faptul acesta se confirma, de pildă, în cazul fondatorului sectei familiştilor, Hendrik Nicklaes, care era negustor (Barclay, *Inner Life of the Religious Communities of the Commonwealth*, p. 34).

49. De exemplu, acest lucru este cu siguranţă adevărat pentru Hoombeek, deoarece şi în Mat. 5, 5 şi I Tim. 4, 8 sunt enunţate făgăduieli pur pământeşti pentru sfinţi (op. cit., I, p. 193). Toate sunt lucrarea providenţei lui Dumnezeu, dar El are o grijă specială pentru a-i Săi. Op.

cit., p. 192: „Super alios autem summa cura et modis singularissimis versatur Dei providentia circa fideles”. Urmează o explicaţie despre felul cum cineva şi-ar putea da seama un noroc nu-şi are originea în *communis providentia*, ci în acea grijă specială. La rândul său, Bailey (op. cit., p. 191) explică succesul inactivitatea profesională făcând trimitere la Providenţa divină. Faptul că *prosperity* este adesea răsplata pentru o viaţă trăită în sfinţenie este afirmat frecvent în scrierile quakerilor (vezi o asemenea afirmaţie făcută chiar şi în 1848, în *Selection from the Christian Advices, issued by the General Meeting of the Society of Friends*, ediţia a şasea, Londra, 1851, p. 209). Asupra legăturii cu etica quakerilor vom mai reveni.

50. Analiza făcută de Thomas Adams conflictului dintre Iacov şi Esau poate servi ca exemplu pentru această luare a patriarhilor ca model, caracteristică totodată şi pentru concepţia despre viaţă a puritanilor (Works *of the Puritan Diuines*, p. 235): „His folly...” (a lui Esau) „... may be argued from the base estimation of the birthright” [nebunia lui poate fi argumentată prin faptul că dădea o însemnătate atât de mică dreptului din naştere] (acest pasaj este important şi pentru dezvoltarea ideii de birthrig*ht, despre* care vom vorbi mai târziu), „that he would se lightely pass from it and on se ea sy condition as a pottage” [încât putea renunţa atât de uşor la el, cu condiţia neînsemnată de a primi o ciorbă.] Este însă o perfidie faptul că el nu a vrut să admită

238 Etica protestantă şi spiritul capitalismului tranzacţia, pretinzând că fusese înşelat. Cu alte cuvinte, este un> „cunning hunter, a man of the fields”, un vânător şiret, om al câmpiei, cu o viaţă iraţională, barbară, pe când Iacov... a plain man, dwelling în tents”, un om dintr-o bucată, care locuieşte în cort, reprezintă „the man of grave”, omul cu har divin.

Sentimentul unei înrudiri lăuntrice cu iudaismul, aşa cum a fost el exprimat în bine cunoscuta lucrare a lui Roosevelt, a fost găsit de Kohler (op. cit.) în Olanda, larg răspândit în rândurile ţăranilor. Dar, pe de altă parte, puritanismul era perfect conştient de deosebirile care îl separau de etica ebraică în chestiunile practice, aşa cum arată clar atacul lui Prynne la adresa evreilor (prilejuit de planul de toleranţă al lui Cromwell). Vezi mai jos, nota 58.

51. *Zur bäuerlichen Glaubens-und Sittenlehre*. *Von* einem *thuringischen Landpfarrer*, ediţia a doua, Gotha, 1890, p. 16. Ţăranii prezentaţi aici sunt produse caracteristice ale bisericii luterane. Am notat de mai multe ori pe margine „luteran” acolo unde excelentul autor vorbeşte despre o religiozitate ţărănească în general.

52. A se compara, de exemplu, cu pasajul citat în Ritschl, *Pietismus*, II, p. 158. Sperierâşi motivează şi el obiecţiile faţă de schimbarea profesiunii şi urmărirea câştigului pe enunţuri din Iisus, fiul lui Sirah. *Theologische Bedenken*, III, p. 426.

53. E adevărat că Bailey recomandă totuşi citirea lor şi, pe alocuri, se întâlnesc citate din apocrife – dar, evident, rare. Nu-mi amintesc niciunul din Iisus, fiul lui Sirah. (Poate că întâmplător mi-ar veni în minte).

54. În cazurile în care damnaţilor le-a fost atribuit un succes exterior, calvinismul se consolează (Hoombeek, de exemplu) în conformitate cu „teoria îndărătniciei”, cu certitudinea că Dumnezeu le-a atribuit acest succes pentru a-i înrăi şi, ca atare, a-i corupe cu atât mai mult.

55. Nu putem detalia aici acest aspect. Ne interesează numai caracterul formalist al legalităţii puritane. În ceea ce priveşte însemnătatea eticii din Vechiul Testament pentru *lex naturae*, vezi *Soziallehren* de Troeltsch.

56. Caracterul constrângător al normelor etice ale

Scripturii este valabil, după Baxter (*Chhstian Directory*, III, pp. 173 şi urm.), în măsura în care ele: (1) sunt doar o transcriere după *law of nature*, sau (2) poartă în sine „the express character of universality and perpetuity”, caracterul special de universalitate şi eternitate.

57. De exemplu, Dowden (referitor la Bunyan), op. cit., p. 39.

58. Detalii în studiile despre *Etica economică a religiilor universale*. Aici nu putem analiza imensa influenţă pe care a avut-o, de exemplu, porunca a doua („Să nu-ţi faci chip cioplit”) asupra evoluţiei iudaismului, a caracterului

Note la paginile 134 – 136 239

său raţional, advers cultivării simţurilor. Totuşi s-ar putea reţine ca o trăsătură caracteristică ceea ce mi-a spus unul dintre conducătorii organizaţiei *Educaţional Alliance* din Statele Unite – o organizaţie care se ocupă, cu un succes uimitor şi cu mijloace ample, de americanizarea imigranţilor evrei –, că unul dintre primele scopuri vizate în toate formele de activitate artistică şi educaţională era emanciparea de a doua poruncă. În cazul puritanismului, respingerii de către israeliţi a oricărei reprezentări antropomorfice a lui Dumnezeu îi corespunde interdicţia oarecum diferită, dar de aceeaşi orientare, a idolatrizării fiinţei umane.

În ceea ce priveşte iudaismul talmudic, este sigur că acesta se înrudeşte şi cu unele trăsături fundamentale ale moralităţii puritane. De exemplu, în Talmud (la Wiinsche, *Babyl. Talmud*, II, p. 34) se afirmă că este mai bine, şi vei fi răsplătit mai generos de Dumnezeu, dacă faci o faptă bună din datorie, decât una care nu îţi este poruncită de lege. Cu alte cuvinte, îndeplinirea fără dragoste a unei datorii are o poziţie etică mai înaltă decât filantropia sentimentală. Etica puritană ar accepta această concepţie

în esenţă. De fapt, şi Kant se apropie de ea, întrucât prin vine îi curgea sânge scoţian şi, în cadrul educaţiei sale, suferise influenţe pietiste puternice. Deşi nu putem discuta aici pe această temă, multe dintre formulările sale sunt strâns înrudite cu ideile protestantismului ascetic. Dar, în primul rând, etica talmudică este profund impregnată de tradiţionalismul oriental: „Rabinul Tanchum i-a spus lui Ben Chanilai: «niciodată să nu schimbi un obicei»” (Gemara, comentariu la Mishna, VII, 1, fii. 86 b, nr. 93, la Wiinsche. Subiectul discuţiei este nivelul de trai al zilierilor). Singura excepţie de la respectarea acestei cutume este relaţia cu străinii.

Însă concepţia puritană a legalităţii în calitate de confirmare oferea, evident, motive mult mai puternice pentru acţiunea pozitivă decât îndeplinirea necondiţionată a poruncilor pe care o întâlnim la evrei. Desigur, ideea conform căreia succesul revelează binecuvântarea lui Dumnezeu nu este străină iudaismului. Dar importanţa religios-etică radical diferită pe care a dobândit-o această idee ca urmare a eticii duble (interioare şi exterioare) din iudaism a exclus orice înrudire a efectelor tocmai în această privinţă. Faţă de „străin”, era permis ceea ce era interzis faţă de „frate”. Fie şi numai din acest motiv, era imposibil ca în acest domeniu să aibă succes ceea ce nu era poruncit, ci doar îngăduit să fie un semn al confirmării religioase şi un imbold pentru conduita metodică, situaţie atât de diferită de cazul puritan. Referitor la această problemă, tratată adesea eronat de Sombart în a sa *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, vezi studiile citate mai sus. Nu este aici locul să intrăm în amănunte.

Oricât de ciudat ar părea, etica iudaică a rămas foarte tradiţionalistă. Nu vom aborda aici nici enorma transformare suferită de atitudinea interioară faţă de lume, datorită variantei creştine a ideilor de har şi de

mântuire care conţineau, într-un mod aparte, germenii unor noi posibilităţi de dezvoltare.

Privitor la legalitatea din Vechiul Testament, vezi Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versonung*, II, p. 265. Pentru puritanii englezi, evreii din vremea lor erau reprezentanţii acelui capitalism orientat spre război, livrări către stat, monopoluri de stat, spre speculaţii cu formarea de noi capitaluri şi spre proiectele financiare şi de construcţii ale principilor, pe care puritanii înşişi le condamnau. De fapt, cu rezervele mereu inevitabile, deosebirea s-ar putea formula astfel: capitalismul evreiesc era un capitalism paria, speculativ, în timp ce acela puritan consta în organizarea burgheză a muncii.

59. Adevărul Sfintei Scripturi rezultă pentru Baxter, în ultimă instanţă, din acea „wonderful difference of the godly and ungodly” minunata deosebire dintre dumnezeiesc şi nedumnezeiesc, din caracterul absolut diferit al lui *renewed man*, al omului reînnoit, faţă de ceilalţi şi din grija, evident foarte specială, a lui Dumnezeu pentru mântuirea celor aleşi de El (care se poate manifesta, fireşte, şi prin „încercări”). *Christian Directory*, I, p. 165.

60. Drept caracterizare a acestui fenomen, e suficient să citim cât de greu îi vine chiar şi lui Bunyan – la care totuşi se poate întâlni o apropiere de atmosfera din *Freiheit eines Christenmenschen* a lui Luther (de exemplu, în *Of the Law and a Christian*, *Works of the Puritan Divines*, p. 254) – să interpreteze parabola fariseului şi vameşului (vezi predica *The Pharisee and the Publicări*, op. cit., pp. 100 şi urm.). De ce este condamnat fariseul? El nu respectă de fapt poruncile lui Dumnezeu, deoarece este în

mod evident un sectant pe care îl preocupă numai ceremoniile şi detaliile exterioare (p. 107), dar mai presus de toate pentru că îşi atribuie singur meritul şi, în acelaşi timp, asemenea quakerilor, îi mulţumeşte lui Dumnezeu pentru virtute, abuzând de numele Lui. Într-o manieră păcătoasă, el ridică în slăvi această virtute (p. 126) şi astfel, implicit, contestă predestinarea divină (p. 139). Aşadar, rugăciunea sa constituie o idolatrizare a făpturii omeneşti, şi acesta e motivul pentru care este un păcat. Pe de altă parte, vameşul, după cum arată sinceritatea mărturisirii sale, este renăscut spiritual, căci, aşa cum spune Bunyan cu o atenuare specific puritană a sentimentului luteran al păcatului, „to a right and sincere conviction of sin there must be a conviction of the probability of mercy”, pentru a avea o convingere dreaptă şi sinceră asupra păcatului, trebuie să existe credinţa în probabilitatea iertării, (p. 209).

61. Reprodusă în *Constituţional Documents* a lui Gardiner. Această luptă împotriva ascetismului antiautoritarist poate fi comparată cu persecuţia exercitată de Ludovic al XIV-lea asupra Port Royal-ului şi janseniştilor.

62. Calvin era mult mai indulgent, cel puţin în privinţa formelor aristocratice, mai rafinate, ale plăcerilor vieţii. Singura limitare este Biblia. Cine o respectă are o conştiinţă curată nu trebuie să se neliniştească la orice pornire lăuntrică

Note la paginile 136 – 138

spre plăcerile vieţii. Expunerea pe această temă din Capitolul X al *Inst. Christ.* (de exemplu, „nec fugere ea quoque possumus quae videntur obiectatione magis quam necessitate inservire”) ar fi putut deschide porţile unei practici foarte libertine. Totuşi, alături de teama crescândă

pentru *certitudo salutis*, cea mai importantă împrejurare pentru discipolii de mai târziu era, aşa cum vom arăta altundeva, faptul că în epoca marcată de *ecclesia militans* principala reprezentantă a eticii calviniste a fost mica burghezie.

63. Thomas Adams (*Works of the Puritan Divines*, p. 3) începe o predică despre „the three divine sisters”, cele trei surori divine („iubirea fiind cea mai mare dintre ele”), reamintind că până şi Paris i-a oferit Afroditei mărul!

64. Romanele şi altele asemenea nu trebuie să fie citite, fiind „wastetimes”, pierderi de vreme. (Baxter, Christian *Directori*), I, p. 51). Declinul pe care l-au suferit în Anglia poezia lirică şi cântecul popular, precum şi drama, după epoca elizabetană, este bine cunoscut. În artele plastice, puritanismul nu a găsit poate prea multe lucruri de suprimat. Este însă surprinzător regresul de la o situaţie aparent promiţătoare a muzicii (rolul Angliei în istoria muzicii nu a fost în niciun caz neînsemnat) la vidul muzical absolut pe care îl constatăm mai târziu, şi chiar şi în prezent, la popoarele anglo-saxone. În afară de bisericile negrilor, şi de acei cântăreţi profesionişti pe care acum bisericile şi-i angajează ca *attractions* (Trinity Church din Boston, în 1904, pentru opt mii de dolari anual), în America nu se aude de cele mai multe ori drept cântare a comunităţii decât un zgomot strident, insuportabil pentru nişte urechi germane (fenomene parţial analoage se întâlnesc şi în Olanda).

65. La fel şi în Olanda, după cum o dovedesc discuţiile din cadrul sinoadelor. (Vezi deciziile privind armindenii, în colecţia *Reitsmaa*, VI, 78, 139).

66. Pare probabil că „Renaşterea Vechiului Testament” şi orientarea pietistă spre anumite atitudini creştine ostile frumosului în artă, care îşi au originea în cartea lui Isaia şi în Psalmul 22, trebuie să fi contribuit la

faptul că urâtul a devenit obiect al artei, iar interdicţia puritană privind idolatrizarea făpturii a avut şi ea un cuvânt de spus. Dar amănuntele sunt încă nesigure. În Biserica Romano-Catolică, motive de o cu totul altă natură (demagogice) au provocat fenomene înrudite la suprafaţă, dar cu rezultate artistice diferite. Cine contemplă *Saul* şi *David* de Rembrandt (la Mauritshuis) are impresia că simte direct puternica influenţă a emoţiilor puritane. Excelenta analiză a influenţelor culturale olandeze, în *Rembrandt* de care Neumann, conturează probabil ceea ce putem şti acum despre măsura în care protestantismului ascetic i se pot atribui efecte pozitive, fecunde, în artă.

67. Cauze dintre cele mai complexe, pe care nu le putem detalia aici, au fost răspunzătoare de gradul relativ scăzut al pătrunderii eticii calviniste în

practică olandeză. Spiritul ascetic a început să slăbească aici încă de la începutul secolului al XVII-lea (congregaţioniştii englezi refugiaţi în Olanda în 1608 erau nemulţumiţi de lipsa de respect cu care era tratat sabatul), culminând sub stathuderul Frederic Henric. Mai mult, puritanismul olandez a avut, în general, o forţă de expansiune mult mai redusă faţă de cea a puritanismului englez. Motivele constau, în parte, în orânduirea politică (confederaţie particularistă de oraşe şi provincii) şi mult mai slaba forţă militară (războiul de independenţă fusese dus în principal cu banii Amsterdamului şi cu armate de mercenari. Predicatorii englezi ilustrau amestecul de limbi din Turnul Babel dând ca exemplu armata olandeză.) în acest fel, greutatea luptei pentru credinţă a fost în mare măsură lăsată în seama altora, ceea ce implicat însă şi pierderea parţială a puterii politice, în schimb, armata lui Cromwell, deşi parţial recrutată cu forţa, avea sentimentul

că era o armată de cetăţeni. Desigur, este cu atât mai caracteristic faptul că tocmai această armată şi-a fixat în program înlăturarea obligativităţii serviciului militar, pentru că lupta este îngăduită numai spre gloria lui Dumnezeu, pentru o cauză definită ca sacră în conştiinţă, dar nu şi pentru capriciile unui principe. Organizarea armatei britanice, atât de imorală în raport cu ideile germane tradiţionale, avea ca rădăcini istorice unele motive foarte morale şi constituia realizarea unor soldaţi ce nu fuseseră niciodată învinşi. Ea pusă în slujba intereselor Coroanei decât după Restauraţie.

Schutterijen olandezi, cei ce au purtat stindardul calvinismului în timpul Marelui Război, la numai o jumătate de generaţie de la sinodul din Dordrecht, nu arată deloc ascetici în tablourile lui Hals. Sinoadele protestează adeseori contra modului lor de viaţă. Conceptul olandez de *deftigkeit* este un amestec de onestitate raţională burgheză şi de conştientizare patriciană a propriului statut. Repartizarea locurilor în bisericile olandeze după criterii de clasă, care se practică şi în zilele noastre, vădeşte caracterul aristocratic al acestei religii. Menţinerea economiei urbane frâna industria, care a reuşit să prospere aproape numai datorită refugiaţilor şi, de aceea, întotdeauna doar sporadic. Cu toate acestea, ascetismul mundan al calvinismului şi pietismului a exercitat o influenţă importantă, cu aceeaşi direcţie în Olanda ca şi în alte părţi, inclusiv în sensul pe care îl vom menţiona imediat, al obligativităţii ascetice de a economisi, aşa cum arată Groen van Prinsterer în pasajul citat mai jos, nota 87).

Mai mult, absenţa aproape totală a literaturii beletristice în Olanda calvinistă nu este întâmplătoare (vezi de exemplu Busken-Huet, *Het Land van Rembrandt*). Importanţa religiozităţii olandeze ca obligativitate ascetică

de a economisi apare clar încă în secolul al XVIII-lea în scrierile lui Albertus Haller. Pentru trăsăturile specifice ale atitudinii olandezilor faţă de artă şi motivele acestei atitudini, vezi de exemplu însemnările autobiografice ale lui Constantine Huyghens (scrise în 1629 – 1631). În *Oud Holland*, 1891.

Note la pagina 138

243

Lucrarea deja citată a lui Groen van Prinsterer, *La Hollande et l influence de Calvin*, 1864, nu oferă nimic important pentru problemele noastre. Colonia Nieuw-Nederland din America era, din punct de vedere social, o aşezare semifeudală de *patroons*. comercianţi care dădeau capital cu împrumut şi, spre deosebire de Noua Anglie, era foarte greu să convingi oamenii mărunţi să se stabilească acolo.

68. Să ne amintim că autoritatea municipală puritană a închis teatrul de la Stratford-on-Avon încă de când Shakespeare era în viaţă, petrecându-şi acolo ultimii ani pe care-i mai avea de trăit. Ura şi dispreţul lui Shakespeare faţă de puritani ies la iveală cu orice prilej. Chiar şi în *1711*, oraşul Birmingham a respins cererea de aprobare a funcţionării unui teatru, acuzându-l că promova lenea şi, ca atare, era dăunător comerţului (Ashley, *Birmingham Trade and Commerce*, 1913).

69. Şi aici este hotărâtor faptul că pentru puritan nu exista decât una din două: voinţa lui Dumnezeu sau vanitatea omenească. De aceea, pentru el nu putea exista nicio *adiaphora*. După cum am mai arătat, poziţia lui Calvin în această privinţă era cu totul alta: nu contează ce mâncăm, ce haine purtăm etc, atât timp cât de aici nu rezultă înrobirea sufletului de către dorinţa pământească. Libertatea faţă de lume trebuie să se manifeste, ca şi la iezuiţi, prin indiferenţă, ceea ce la Calvin înseamnă

utilizarea cu nepăsare, fără poftă, a bunurilor oferite de pământ (pp. 409 şi urm. din ediţia originală a *Instit. Christ.*).

70. Atitudinea quakerilor în această privinţă este bine cunoscută. Însă chiar la începutul secolului al XVII-lea, pioasa comunitate a imigranţilor de la Amsterdam a fost zguduită vreme de un deceniu de violentele furtuni pe care le stârniseră pălăriile la modă şi îmbrăcămintea unei preotese (situaţie descrisă savuros în *Congregationalism of the Last 300 Years* a lui Dexter). Sanford [op. cit.) arăta că actuala tunsoare bărbătească este aceeaşi cu a „capetelor rotunde" atât de batjocorite şi, de asemenea, că îmbrăcămintea bărbătească la fel de ridicolă (pentru epoca respectivă) a puritanilor este, cel puţin în principiu, esenţial identică aceleia din zilele noastre.

71. În acest sens, vezi cartea a lui Veblen deja citată, *The Theory of Business Enterprise*.

72. Revenim mereu la această problemă. Prin ea se explică enunţuri ca: „Fiecare bănuţ care este plătit pentru voi înşivă, pentru copii şi prieteni, trebuie să fie dat ca şi cum ar fi fost cerut de Dumnezeu, pentru a-l sluji şi mulţumi pe El. Veghează îndeaproape, căci altfel egoismul carnal şi hoţesc nu-I va lăsa lui Dumnezeu nimic" (Baxter, op. cit., I, p. 108). Este stabilit cu fermitate: ceea ce se foloseşte în scopuri personale este sustras serviciului pentru gloria lui Dumnezeii.

73. Pe bună dreptate, se aminteşte de obicei faptul (Dowden, op. cit.) că Oliver Cromwell a salvat de la distrugere tablourile lui Rafael şi *Triumful lui Cezar* de Mantegna, în timp ce Carol al II-lea încerca să le vândă. Mai mult, literatura naţională engleză era privită cu răceală sau chiar ostilitate de societatea Restauraţiei.

Influenţele de la Versailles erau atotputernice la toate Curţile.

Efectul pe care l-a avut atmosfera nefavorabilă, în privinţa bucuriei spontane din viaţa de zi cu zi, asupra tipurilor celor mai elevate de puritani şi a celor care au fost educaţi în spiritul puritanismului nu poate primi o analiză detaliată în limitele acestui studiu. Washington Irving (Bracebridge Hall, op. cit.) exprimă situaţia astfel, în limbaj obişnuit: „Ea [el spune libertatea politică, noi am spune puritanismul] lasă mai puţin loc fanteziei, dar dă mai multă putere imaginaţiei”. Ajunge să ne gândim la rolul scoţienilor în ştiinţă, literatură şi invenţiile tehnice, precum şi în viaţa economică a Marii Britanii, ca să simţim că această formulare puţin cârn prea îngustă se apropie totuşi de adevăr. Nu vom vorbi aici despre importanţa puritanismului pentru dezvoltarea tehnicii şi a ştiinţelor empirice. Relaţia ca atare apare permanent în viaţa cotidiană. De exemplu, pentru quakeri sunt permise următoarele *recreations*: vizitele la prieteni, citirea cărţilor de istorie, experimentele de matematică şi fizică, grădinăritul, conversaţiile pe teme de afaceri sau diverse evenimente etc. Am discutat anterior cauzele.

74. Fenomen deja analizat cu mare fineţe de care Neumann, în a sa *Rembrandt*, lucrare ce ar trebui comparată cu remarcile de mai sus.

75. De exemplu, Baxter, în pasajul citat mai sus, I, p. 108, jos.

76. Vezi bine cunoscuta descriere a colonelului Hutchinson (frecvent citată, de exemplu, la Sanford, op. cit., p. 57) în biografia scrisă de văduva sa. După ce zugrăveşte toate virtuţile sale cavalereşti şi firea sa veselă, entuziastă, urmează: „Era minunat de ordonat, curat şi plăcut în comportament, şi prin toate dovedea imaginaţie; dar a renunţat foarte devreme să poarte vreo haină

costisitoare”. Foarte asemănător este conturat, în discursul funebru ţinut de Baxter la înmormântarea lui Mary Hammer (Works *of the Puritan Diuines*, p. 533), idealul puritanei educate, extrem de cultivate, căreia, totuşi, îi lipseau două lucruri: (1) timpul şi (2) cheltuielile pentru fast şi plăceri.

77. Mă gândesc, printre multe alte exemple, la un fabricant cu succese extraordinare în afaceri, ajuns foarte bogat la bătrâneţe; când medicul i-a prescris pentru o boală digestivă gravă să consume câteva stridii pe zi, numai cu mare greutate s-a supus recomandării. Pe de altă parte, donaţiile considerabile în scopuri de binefacere pe care le-a făcut în timpul vieţii şi generozitatea lui arătau că era vorba numai de supravieţuirea acelui sentiment ascetic care considera obţinerea de plăcere de pe urma propriei

Note la paginile 138 – 140

245

avuţii ca fiind reprobabilă din punct de vedere moral; aşadar, nu era la mijloc nicio formă de avariţie.

78. Separarea atelierului, a biroului, în general a afacerii, de locuinţa privată, separarea firmei de numele de familie, a capitalului întreprinderii de averea particulară, tendinţa de a transforma întreprinderea într-un *corpus mysticum* (cel puţin în cazul proprietăţii colective) se plasau toate pe aceeaşi linie. Vezi, în această privinţă, lucrarea mea *Handelsgesellschaften im Mittelalter*.

79. Sombart, în lucrarea sa *Der Kapitalismus* (ediţia întâi), scosese deja în evidenţă acest fenomen caracteristic. Trebuie însă să ţinem seama de faptul că acumularea de averi îşi are originea în două izvoare psihologice foarte diferite. Primul izvor provine din timpuri ancestrale şi-şi găseşte expresia în fundaţii, bunuri de familie, fideicomisuri etc, precum şi, mai limpede, în dorinţa de a muri împovărat cu mari averi materiale şi, mai

ales, de a asigura continuarea afacerii chiar şi încălcând interesele majorităţii moştenitorilor. În aceste situaţii, pe lângă dorinţa de a asigura o viaţă ideală dincolo de moarte şi astfel de a conserva *splendor familiae* şi a extinde în timp personalitatea întemeietorului, era vorba în fond de scopuri egocentrice. Nu tot astfel stau lucrurile cu acel motiv burghez pe care îl discutăm aici. Motto-ul ascetismului este „renunţă, trebuie să renunţi”, pe când în sensul capitalismului pozitiv devine: „câştigă, trebuie să câştigi”. În neraţionalitatea sa pură şi modestă, este un fel de imperativ categoric. Numai gloria lui Dumnezeu şi datoria proprie, nu vanitatea omului, reprezintă la puritani mobilul, iar astăzi, numai datoria profesională. Cui îi place ilustrarea unei idei prin consecinţele ei extreme n-are decât să-şi amintească de acea teorie a unor milionari americani conform căreia milioanele lor nu trebuie să le fie lăsate moştenire copiilor, pentru ca aceştia să nu fie privaţi de binefacerea morală a necesităţii de a munci şi de a câştiga singuri. Cu siguranţă că în prezent acest principiu nu este mai mult decât balon de săpun teoretic.

80. Trebuie să subliniem din nou că acesta este ultimul motiv religios important (alături de dorinţa pur ascetică de mortificare a trupului). Apare cu claritate mai ales la quakeri.

81. Baxter (*Saints Everlasting Rest*, p. 12) o respinge bazându-se exact pe raţionamentul iezuiţilor: trupul trebuie să primească cele trebuincioase, altfel devenim sclavii lui.

82. Acest ideal este prezent în special la quakeri, în prima lor epocă de dezvoltare, după cum a arătat în unele aspecte esenţiale Weingarten, în *Englische Revoluţionskirchen*. Şi analiza amănunţită a lui Barclay (op. cit., pp. 519 şi urm., p. 533) o demonstrează foarte clar. Trebuie să se evite: (1) vanitatea lumească, adică

orice ostentaţie, orice frivolitate şi orice lucruri lipsite de scop practic sau preţuite numai din cauza rarităţii lor (adică

; (2) utilizarea iraţională a averii, cum ar fi cheltuielile disproporţionate faţă de nevoile de subzistenţă şi de crearea unor rezerve pentru viitor. Prin urmare, quakerul era, ca să spunem aşa, o întruchipare vie a legii utilităţii marginale. „Moderate use of the creaturi” era permisă întru totul, admiţându-se în special preţuirea calităţii şi a soliditătii materialelor, atât timp cât acest lucru nu ducea la vanitate. Vezi, în toate aceste privinţe, *Morgenblatt fur gebildete Leser*, 1846. pp. 216 şi urm. Referitor la confortul şi soliditatea materialelor, vezi Schneckenburger, *Vorlesungen*, pp. 96 şi urm.).

83. Am afirmat deja că aici nu abordăm problema relaţiilor de clasă ale acestor mişcări ascetice (vezi studiile despre *Etica economică a religiilor universale*). Dar, pentru a observa că Baxter, de pildă, pe care îl cităm atât de mult în aceste pagini, nu privea lucrurile doar ca un burghez al epocii sale, ajunge să amintim că şi la el, în ierarhia valorii religioase a profesiunilor, după cele cu un nivel înalt de educaţie urmează fermierul, şi abia pe urmă marinarii, textiliştii, librarii, croitorii, etc. Chiar şi în categoria marinarilor (într-un mod destul de caracteristic) el include, poate în aceeaşi măsură, pescarii şi armatorii. Cu totul alta este clasificarea talmudică. Vezi, de exemplu, Wiinsche, *Babyl. Talmud*, II, pp. 20, 21. Toate preceptele rabinului Eleazar duc în aceeaşi direcţie: comerţul este mai bun decât agricultura. Vezi şi II 2, p. 68, cu privire la investiţiile de capital recomandabile: o treime în pământ, o treime în mărfuri, o treime în bani gheaţă.

Pentru cei pe care nu-i satisface nicio explicaţie

cauzală dacă nu are o interpretare economică (sau materialistă, cum i se mai spune, din nefericire), adaug că, după părerea mea, influenţa dezvoltării economice asupra evoluţiei ideilor religioase este foarte importantă. Voi încerca mai târziu să prezint modul în care au evoluat, în cazul nostru, şi procesele de adaptare reciprocă. Pe de altă parte, ideile religioase nu pot fi deduse, pur şi simplu, din economie, ci sunt la rândul lor cele mai puternice elemente modelatoare ale caracterului naţional şi poartă în interiorul lor propriile lor legi şi propria lor putere coercitivă. Iar diferenţele cele mai importante dintre ele (ca în cazul luteranismului şi calvinismului), în măsura în care factorii extrareligioşi joacă vreun rol, sunt determinate în primul rând politic.

84. Acest lucru îl are în vedere Eduard Bernstein, atunci când, în studiul său citat mai sus, spune (pp. 681 şi 625): „Asceza este o virtute burgheză”. Analiza sa este prima care a sugerat aceste relaţii importante, numai că această conexiune este mult mai cuprinzătoare decât bănuieşte el. Căci nu era implicată doar acumularea de capital, ci şi raţionalizarea ascetică a întregii vieţi economice.

Doyle a subliniat clar, cu privire la coloniile americane, deosebirea dintre Nordul puritan, unde întotdeauna a existat un capital care se cerea investit, datorită obligaţiei ascetice de economisire, şi Sudul patriarhal.

Note la paginile 140 – 141 247

85. Doyle, *The english* în *America*, II, cap. 1. Existenţa unor fierării (1643) şi ţesătorii industriale (1659), precum şi considerabila dezvoltare a meşteşugurilor în Noua Anglie, în prima generaţie de la întemeierea coloniilor, sunt uimitoare dintr-un punct de vedere pur economic. Situaţia se deosebeşte frapant de

cea din sud, ca şi de colonia necalvinistă Rhode Island, cu totala sa libertate de conştiinţă. În ciuda faptului că Rhode Island avea un port excelent, în raportul dat de *Governor and Council* în 1686 se spunea: „Marea piedică din calea comerţului constă în lipsa negustorilor şi a oamenilor înstăriţi printre noi. 1 (Arnold, *History of the State of Rhode Island*, p. 490). Nu încape nicio îndoială că la acest lucru a contribuit constrângerea de a reinvesti capitalul economisit, exercitată de limitarea puritană a consumului. La aceasta s-a adăugat disciplina bisericească, de care însă nu ne vom ocupa aici.

86. Desigur, aceste cercuri s-au restrâns rapid în Olanda, după cum se vede în descrierea lui Busken-Huet (op. cit., II, cap. II şi IV). Totuşi, Groen van Prinsterer spune, chiar şi despre perioada imediat ulterioară Păcii de la Westfalia: [*Handb. der Gesch. van het Vaderland*, ediţia a treia, par. 303 – nota, p. 254): „De Nedrlanders verkoopen veel en verbruiken wenig”.

87. Pentru Anglia, de exemplu, o petiţie a unui nobil regalist (citată de Ranke, *Englische Geschichte*, IV, p. 197) înaintată după intrarea lui Carol al II-lea în Londra, cerea interzicerea prin lege a achiziţionării de moşii de către capitalul burghez, care astfel urma să fie forţat să se orienteze numai spre comerţ. Prin statut, regenţii olandezi se deosebeau ca „stare” de patriciatul burghez din oraşe prin posibilitatea de a cumpăra moşii. Vezi plângerea din 1652, potrivit căreia regenţii ar fi mai mult moşieri şi nu negustori, citată în Fruin, *Tien jaren uit den tachtigjarigen oorlog*. E adevărat că aceste cercuri nu au avut niciodată o mentalitate riguros calvinistă. Iar notoria luptă care se dădea pentru titluri aristocratice în a doua jumătate a secolului al XVII-lea în rândurile burgheziei de mijloc olandeze dovedeşte că, cel puţin în această perioadă, deosebirea dintre situaţia din Anglia şi cea din Olanda se

poate accepta numai cu prudenţă. Aici, forţa posesiunii unor bani moşteniţi a frânt spiritul ascetic.

88. Achiziţionarea pe scară mare a moşiilor engleze de către capitalul burghez a fost urmată de o epocă de prosperitate a agriculturii engleze.

89. Latifundiarii anglicani au refuzat adeseori, până în secolul acesta, să-i accepte pe nonconformişti ca arendaşi. În prezent, ambele partide confesionale au un număr aproximativ egal de membri. Înainte, nonconformiştii au fost întotdeauna în minoritate.

90. Pe bună dreptate, H. Levy atrage atenţia (articolul din *Archiv fur Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XLVI, p. 605) că potrivit caracterului înnăscut al poporului englez, dedus din numeroase trăsături specifice, acesta

ar fi mai puţin predispus să accepte o etică ascetică şi virtuţile burgheze, în comparaţie cu alte popoare. O poftă de viaţă viguroasă şi neîngrădită a fost şi este una dintre trăsăturile lui principale. Puterea ascetismului puritan din vremea când a fost predominant se vădeşte tocmai prin uluitoarea măsură în care adepţii săi au disciplinat această trăsătură de caracter.

91. Contrastul acesta revine mereu şi în prezentarea lui Doyle. Întotdeauna, în atitudinea puritanilor, motivul religios a avut un efect hotărâtor (desigur, fără a fi exclusiv în toate cazurile). Colonia condusă de Winthrop era gata să admită mutarea gentlemanilor în Massachusetts, chiar şi a unei camere a lorzilor cu nobilime ereditară, cu condiţia ca gentlemanii să intre în rândurile Bisericii. Colonia a rămas închisă pentru a se menţine disciplina confesională. New Hampshire şi Mâine au fost colonizate de mari negustori anglicani, care au întemeiat uriaşe crescătorii de vite.

Între ei şi puritani, legătura socială era foarte slabă.) încă în 1632 s-au auzit reclamaţii la adresa lăcomiei de profit a locuitorilor Noii Anglii (vezi, de exemplu, Weeden, *Economic and Social History of New England*, I, p. 125.)

92. Acelaşi lucru îl subliniază şi Petty, op. cit., şi toate sursele contemporane, fără excepţie, vorbesc în special despre sectanţii puritani, baptişti, quakeri, menoniţi, ca fiind în parte o pătură lipsită de mijloace, în parte o mică burghezie capitalistă, şi îi pun în opoziţie atât cu aristocraţia marilor negustori, cât şi cu aventurierii financiari. Dar tocmai din această clasă a micilor capitalişti, nu dintre magnaţii financiari, monopolişti, deţinători de contracte guvernamentale, creditori ai regelui, antreprenori coloniali etc. a provenit trăsătura caracteristică a capitalismului occidental: organizarea burgheză a activităţii lucrative pe baza proprietăţii private. (Vezi Unwin, *Industria*! *Organization in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Londra, 1914, pp. 196 şi urm.). Pentru a constata că această deosebire le era bine cunoscută chiar şi contemporanilor, vezi Parker, *Discourse Concerning Puritans*, 1641, unde se scoate în evidenţă contrastul în raport cu beneficiarii unor contracte lucrative şi cu curtenii.

93. Referitor la modul în care se exprima acest aspect în politica statului Pennsylvania din secolul al XVIII-lea, şi în special în timpul Războiului de Independenţă, vezi Sharpless, A *Quaker Experiment* în *Government*, Philadelphia, 1902.

94. Citat în Southey, *Life of* IVes/ey, cap. xXIX (a doua ediţie americană, 11, p. 308). Pentru trimitere, de care nu aveam ştiinţă, sunt îndatorat profesorului Ashley, care mi-a indicat-o într-o scrisoare (1913). Ernst Troeltsch, căruia i-am transmis-o, s-a folosit deja de ea în unele lucrări.

95. Recomand ca pasajul să fie citit de toţi cei ce se

consideră mai bine informaţi pe aceste teme decât erau conducătorii şi contemporanii mişcărilor respective. După cum se constată, ei ştiau foarte precis ce făceau şi căror

Note la paginile 141 – 144

249

pericole li se expuneau. Într-adevăr, este inacceptabil procedeul adoptat de unii dintre criticii mei, de a contesta cu atâta uşurinţă fapte incontestabile şi până acum necontestate de nimeni. Tot ce am făcut a fost să cercetez motivaţiile lor interioare cu o atenţie sporită. În secolul al XVII-lea, nimeni nu punea la îndoială existenţa acestor relaţii (vezi Manley, *Usury of 6 per Cent. Examined*, 1669, p. 137). Pe lângă scriitorii moderni citaţi mai sus, unii poeţi precum Heine şi Keats, precum şi istorici de felul lui Macaulay, Cunningham, Rogers, ori un eseist ca Matthew Arnold le-au tratat ca pe ceva de la sine înţeles. Din literatura cea mai recentă vezi Ashley, *Birmingham Industry and Commerce* (1913). Acesta, de altfel, şi-a exprimat printr-o scrisoare totalul acord cu ideile mele. Referitor la întreaga problemă, vezi studiul lui H. Levy citat în nota 90 de mai sus.

96. Faptul că aceleaşi lucruri erau evidente pentru puritanii perioadei clasice este ilustrat cum nu se poate mai elocvent prin aceea că, la Bunyan, *Mr. Money-Love* susţine că este permis să devii religios pentru a deveni bogat, de exemplu, pentru a atrage mai mulţi clienţi, (ediţia Tauchnitz, p. 114).

97. Defoe era un nonconformist convins.

98. Sperier (*Theologische Bedenken*, pp. 426, 429, 432 şi urm.), deşi consideră profesiunea de comerciant ca fiind plină de ispite şi capcane, răspunde, totuşi, astfel la o întrebare: „Mă bucur să văd că, în ceea ce priveşte comerţul, bunul meu prieten nu-şi face niciun scrupul, ci îl recunoaşte ca pe un mod de viaţă, ceea ce şi este, prin

care se pot aduce multe foloase omenirii şi, ca atare, voinţa lui Dumnezeu se poate îndeplini prin iubire”. În mai multe locuri, această afirmaţie este susţinută cu argumente mercantiliste. Uneori, cuprins de un spirit întru totul luteran, Sperier identifică dorinţa de îmbogăţire cu principala capcană, şi, de aceea, cere să fie condamnată, mergând pe linia din 1. Tim. 6, 8 şi 9, şi invocând cartea lui Iisus, fiul lui Sirah (vezi mai sus). Dar, pe de altă parte, el îşi atenuează poziţia drastică făcând trimitere la sectanţii prosperi care pot, totuşi, să trăiască în deplină integritate morală (vezi mai sus, nota 39). Dacă este rezultatul unei munci harnice, avuţia nu este reprobabilă nici pentru el. Dar, ţinând seama de influenţa luterană, punctul său de vedere este mai puţin consecvent decât cel al lui Baxter.

99. Baxter, op. cit., II, p. 16, atrage atenţia să nu fie angajaţi ca servitori „heavy, phlegmatic, sluggish, fleshly, slothful persons”, persoanele greoaie, indolente, lâncede, grase, leneşe, şi recomandă să fie preferaţi „godly servants”, slujitorii cucernici, nu numai pentru că „ungodly servants” ar lucra doar de ochii lumii (ar fi „eye-servants”), ci mai ales pentru că „a truly godly servant willdo all your service în obedience to God, as if God Himself had bid him do it”, un servitor cu adevărat cucernic va face totul supus lui Dumnezeu, ca şi cum Dumnezeu însuşi i-ar fi poruncit s-o facă. În schimb, alţii ar tinde „to make no great matter of conscience of it”, să facă din asta

Note la paginile 144 – 146

O problemă neînsemnată de conştiinţa. Cu toate acestea, pentru el criteriul cucerniciei muncitorului nu este mărturisirea exterioară a credinţei, ci „the conscience to do their duty”, conştiinciozitatea cu care-şi împlinesc

îndatorirea. Reiese de aici că interesele lui Dumnezeu şi ale patronilor coincid într-un mod oarecum curios. Şi Sperier (*Theologische Bedenken*, III, p. 272), care în alte locuri îndeamnă oamenii să-şi lase timp pentru a se gândi la Dumnezeu, consideră că e de la sine înţeles ca muncitorul să se mulţumească cu un timp liber minim (chiar şi duminica). Pe bună dreptate, unii autori englezi i-au numit pe imigranţii protestanţi „pionieri, ai muncii calificate”. Vezi şi dovezile lui H. Levy, *Die Grundlagen des okonomischen Liberalismus*, p. 53.

100. Analogia dintre predestinarea nedreaptă (după criteriile omeneşti) a câtorva şi repartiţia tot atât de nedreaptă a bogăţiei, dar în aceeaşi măsură orânduită de Dumnezeu, era prea evidentă pentru a nu fi remarcată. Vezi, de exemplu, Hoombeek, op. cit., I, p. 153. Mai mult, pentru Baxter, de pildă, op. cit., I, p. 280, sărăcia este adeseori simptomul unei lenevii păcătoase.

101. Thomas Adams (*Works of the Puritan Divines*, p. 158) consideră că Dumnezeu lasă ca atâţia oameni să rămână săraci deoarece El ştie că aceştia nu ar putea rezista ispitelor pe care le aduce cu sine bogăţia, căci mult prea des se întâmplă ca bogăţia să-i îndepărteze pe oameni de religie.

102. Vezi mai sus, nota 45, şi cartea lui H. Levy citată acolo. Acelaşi lucru se remarcă în toate analizele (de exemplu, cea a lui Manley cu privire la hughenoţi).

103. Nici din Anglia nu au lipsit unele lucrări asemănătoare. De exemplu, se manifesta pietismul care, începând cu *Serious Caii* (1728) a lui Law, a propovăduit sărăcia, castitatea şi, iniţial, izolarea de lume.

104. Activitatea lui Baxter la Kidderminster. comunitate care în momentul sosirii sale era în pragul destrămării, a înregistrat un succes unic în istoria asistenţei spirituale şi, în acelaşi timp, a reprezentat un

exemplu tipic pentru modul în care ascetismul a format masele pentru muncă sau, în limbaj marxist, pentru producţia de plusvaloare, făcând posibilă pentru prima dată valorificarea lor în raporturile capitaliste de muncă (industria casnică, ţesătoria etc). Aceasta este relaţia cauzală generală. Din punctul său de vedere, Baxter a acceptat angajarea celor păstoriţi de el în producţia capitalistă de dragul intereselor sale religioase şi etice. Din perspectiva dezvoltării capitalismului, acestea din urmă au acţionat în slujba dezvoltării spiritului capitalist.

105. Mai mult, putem avea dubii cu privire la măsura în care bucuria pe care o simţea meşteşugarul medieval atunci când îşi desăvârşea lucrarea era eficientă ca motivaţie psihologică. Desigur, în această teză există un sâmbure de adevăr. Dar, în orice caz, ascetismul a răpit muncii acest farmec laic, astăzi distrus pentru totdeauna de capitalism, şi l-a orientat spre lumea cealaltă. Munca profesională ca atare este dorită de Dumnezeu. Caracterul impersonal al muncii din ziua de azi – reprezentând, din punctul de vedere al individului, o lipsă de sens şi de bucurie – încă are o justificare religioasă aici. În epoca apariţiei sale, capitalismul avea nevoie de muncitori dispuşi să fie utilizaţi în economie, de dragul conştiinţei. Astăzi, capitalismul domină societatea şi, din acest motiv, îi poate constrânge pe oameni să muncească fără a face uz de sancţiunile transcendentale.

106. Petty, *Politica*! *Arithmetik*, *Works*, editate de Hull, I.P. 262.

107. În privinţa acestor contradicţii şi evoluţii, vezi H. Levy, în cartea citată anterior. Ostilitatea profundă pe care a manifestat-o opinia publică faţă de monopolism, atitudine caracteristică Angliei, s-a născut din punct de vedere istoric dintr-o împletire a luptei pentru puterea politică împotriva Coroanei – Parlamentul Lung îi excludea

din rândurile sale pe monopolişti – cu motivele etice ale puritanismului şi cu interesele economice ale capitalismului burghez mic şi mijlociu contra magnaţilor financiari din secolul al XVII-lea. *The Declaration of the Army* din 2 august 1652, precum şi petiţia levellerilor din 28 ianuarie 1653, cer, pe lângă înlăturarea accizelor, a taxelor vamale şi a impozitelor indirecte şi introducerea unui *single tax on estates*, impozit unic pe proprietate, aşadar, cer, mai presus de toate acestea, *free trade*, comerţ liber, adică înlăturarea oricăror îngrădiri monopoliste ale comerţului în interior şi în exterior, considerându-le încălcări ale drepturilor naturale ale omului.

108. Vezi H. Levy, *Die Grundlagen des okonomischen Liberalismus în des Geschichte des englischen Volkswirtschaft*, pp 51 şi urm.

109. Faptul că aceste elemente, cărora nu li s-a urmărit încă evoluţia înapoi până la rădăcinile religioase, mai ales ideea conform căreia cinstea e cea mai bună politică (în expunerea lui Franklin despre credit) sunt de origine puritană, trebuie demonstrat într-un context oarecum diferit (vezi studiul următor [neinclusân ediţia de faţă, n. red.]). Aici ne vom mulţumi să reluăm următoarea observaţie a lui J.W. Rowntree (*Quakerism*, *Past and Present*, pp. 95 – 6), asupra căreia mi-a atras atenţia E. Bernstein. „Este oare doar o coincidenţă, sau o consecinţă, faptul că înalta profesiunile de spiritualitate asumată de Prieteni a mers mână-n mână cu şiretenia şi tactul în desfăşurarea afacerilor lumeşti? Pietatea adevărată favorizează succesul unui comerciant, asigurându-i integritatea şi stimulând formarea unor obiceiuri de prudenţă şi cumpătare, elemente importante în obţinerea acelui statut şi credit în lumea comercială care sunt necesare pentru o acumulare constantă de averi”. (Vezi studiul următor.) Expresia „cinstit ca un hughenot” era, în

secolul al XVII-lea, la fel de proverbială ca respectul de lege al olandezilor pe care l-a admirat Sir W. Temple şi, un secol mai târziu, integritatea

110. Bine analizat în *Goethe* de Bielschowzky, II, cap. XVIII. Cât priveşte evoluţia cosmosului ştiinţific, o idee înrudită este exprimată şi de Windelband, la sfârşitul lucrării sale *Bliitezeit der deutschen Philosophie* (voi. Îl din *Gesch. d. Neuere Philosophie*).

111. *Saints Everlasting Rest*, cap. XII.

112. „N-ar putea oare bătrânul să se mulţumească cu cei şaptezeci şi cinci de mii de dolari ai săi pe an şi să se retragă la odihnă? Nu! Faţada magazinului trebuie extinsă cu o sută treizeci de metri. De ce? Asta le întrece pe toate, spune el. Seara, când soţia şi fiicele citesc împreună, el vrea să se culce. Duminica se uită la ceas din cinci în cinci minute, aşteptând sfârşitul zilei. Ce viaţă dusă în zadar!” Astfel şi-a rezumat ginerele (emigrat din Germania) al unui *dry-goodsman* de frunte dintr-un oraş din Ohio opinia asupra acestuia din urmă, o opinie pe care bătrânul, la rândul său, fără îndoială că ar fi considerat-o cu totul de neînţeles şi ar fi judecat-o ca pe un simptom al lipsei de energie tipic germane.

113. Chiar şi această remarcă (rămasă aici neschimbată) ar fi trebuit să-i arate lui Brentano (op. cit.) că niciodată nu m-am îndoit de importanţa sa de sine stătătoare. Faptul că umanismul nu era un raţionalism pur a fost subliniat din nou cu tărie de Boriński în *Abhandl. der Münchener Akad. der Wiss.*, 1919.

114. Discursul academic al lui von Below, *Die Ursachen der Reformation* (Freiburg, 1916), nu se ocupă

de această problemă, ci de aceea a Reformei în general, în special de cazul lui Luther. Pentru tema tratată aici, mai ales pentru controversele pe care le-a provocat acest studiu, amintim lucrarea lui Hermelink, *Reformation und Gegenreformation*, *care* însă are în prim-plan alte chestiuni.

115. Căci studiul de mai sus s-a referit în mod intenţionat numai la relaţiile în care influenţa ideilor religioase asupra culturii materiale este într-adevăr deasupra oricărei îndoieli. Ar fi fost uşor să mergem mai departe, spre o construcţie teoretică în care din raţionalismul protestant să se deducă logic tot ceea ce e caracteristic culturii moderne. Preferăm însă să lăsăm asemenea lucruri în seama acelui tip de diletanţi care cred în unitatea mentalităţii grupului social şi în posibilitatea de a o reduce la o singură formulă. Să mai observăm că perioada anterioară de dezvoltare capitalistă anterioară celei pe care am analizat-o aici a fost pretutindeni determinată parţial de influenţe creştine, atât inhibitoare, cât şi stimulatoare. Natura lor va fi dezbătută într-un alt capitol. Mai mult, nu este sigur că dintre problemele vaste schiţate mai sus va putea fi aprofundată vreuna în cadrul *acestei* reviste, dat fiind

Note la paginile 147 – 148 253

profilul ei. Pe de altă parte, nu am o înclinaţie prea mare pentru a scrie tomuri impozante, groase – datorită problematicii complexe – şi bazate pe lucrările altora (teologi şi istorici). (Aceste propoziţii au rămas neschimbate). Pentru tensiunea dintre idealuri şi realitate în perioada capitalismului timpuriu dinaintea Reformei, vezi Strieder, Studien *zur Geschichte der kapitalisten Organisationsformen*, 1914, cartea a doua (şi împotriva lucrării lui Keller citate mai înainte şi folosite de Sombart).

116. Credeam că această frază, precum şi

observaţiile şi comentariile dinainte, ar fi fost de ajuns ca să împiedice orice neînţelegere referitoare la scopul pe care l-a urmărit acest studiu şi nu văd niciun motiv pentru a mai adăuga ceva. În loc să redactez o continuare imediată, potrivit programului enunţat mai sus, am hotărât, parţial din motive neprevăzute şi mai ales datorită apariţiei lucrării lui E. Troeltsch *Soziallehren der christlichen Kirchen* (care tratează multe dintre aspectele pe care aş fi dorit eu să le cercetez într-un mod care mie mi-ar fi fost inaccesibil, nefiind teolog), însă parţial şi pentru a scoate acest studiu din izolare şi a-l pune în legătură cu ansamblul dezvoltării culturale, am hotărât, aşadar, să pun în pagină, pentru început, rezultatele unor studii comparative privind corelaţiile istorice generale dintre religie şi societate. Acestea se găsesc în continuare, fiind precedate doar de un scurt studiu prin care explic conceptul de sectă întrebuinţat în text şi, totodată, evidenţiez semnificaţia pe care a avut-o concepţia puritană despre Biserică asupra spiritului capitalist al epocii moderne.

CUPRINS

Protestantism şi capitalism *de prof. dr. Ioan Mihăiâescu*... 3

Introducerea autorului...13

Partea I Problema

1. Afilierea religioasă şi stratificarea socială...31

2. Spiritul capitalismului...41

3. Concepţia tai Luther despre vocaţie...66

Partea a II-a

Etica practică a protestantismului ascetic

4. Bazele religioase ale ascetismului laic...79

A Calvinismul...82

B Pietismul... 107

C Metodismul... 115

D Sectele baptiste... 119
5. Ascetismul şi spiritul capitalismului... 127
Note... 149

ceasta *nu* este o carte, este o legendă. Max Weber a fost primul cercetător care şi-a dedicat viaţa socio-economiei keomparate. Studiul său de pionierat combină o viziune largă asupra dorinţelor şi ideilor omeneşti *cu* detalii exhaustive despre modul în care anumite mişcări religioase au modificat structurile economice ale Europei feudale şi apoi ale Statelor Unite, transformândiţie într-o economie bazată pe competiţie.

capitalismul timpuriu a apărut datorită credinţei în bani ca mijloc de obţinere a mântuirii. Prin acumularea avuţiei, capitaliştii demonstrează că sunt demni de graţia divină, semnând o poliţă pentru eternitate. Spre deosebire de zilele noastre, raţionalizarea profitului şi conduita conformă disciplinei divine excludeau consumerismul. Era un păcat să arunci banii pe bunuri neesenţiale. Era o virtute să acumulezi şi să investeşti. Avuţia era protejată de frica de Dumnezeu.